مجلہ علوم اسلامیہ کی خاص اشاعت

حجۃ اللہ البالغہ

ایک تجزیاتی مطالعہ

مرتبہ

پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی

صدر شعبہ / ڈائرکٹر، ادارہ علوم اسلامیہ

شاہ ولی اللہ دہلوی ریسرچ سیل

ادارہ علوم اسلامیہ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

حجۃ اللہ البالغہ

ایک تجزیاتی مطالعہ

مرتبہ
پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی
صدر شعبہ / ڈائرکٹر ادارہ علوم اسلامیہ

شاہ ولی اللہ دہلویؒ ریسرچ سیل
ادارہ علومِ اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
۲۰۰۲۰۲

تالیف : حجۃ اللہ البالغہ - ایک تجزیاتی مطالعہ

مرتب : محمد یٰسین مظہر صدیقی

صفحات : ۳۳۷

ناشر : ادارہ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

مطبع : مسلم یونیورسٹی پریس، علی گڑھ

تزئین کار : انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس، علی گڑھ

کتابت : الایٹ کمپیوٹرز، ۶۴-احمد نگر، علی گڑھ

اشاعت : مارچ ۲۰۰۲ء

تعداد : ۱۰۰۰

قیمت : ۱۵۰ روپے (غیر مجلد) ۲۰۰ روپے (مجلد)

ملنے کے پتے
☆ادارہ / شعبہ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
☆پبلیکیشنز ڈویژن، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
☆ادارہ مطالعات اسلامی، ۶۴-احمد نگر، علی گڑھ
☆مکتبہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، علی گڑھ
☆ایجوکیشنل بک ہاؤس، یونیورسٹی مارکیٹ، علی گڑھ
☆مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، یونیورسٹی مارکیٹ، علی گڑھ
☆یونیورسل بک ہاؤس، عبد القادر مارکیٹ، علی گڑھ

فہرست

عظیم مفکرِ اسلام، فکرِ ولی اللہی کے ماہر عالم

اور استادِ عالی مقام

حضرت مولانا سید ابو الحسن علی

حسنی ندوی رحمۃ اللہ علیہ

کے اسمِ گرامی سے

اس مجموعہ مقالات کو معنون کرنے کی

سعادت حاصل کرتا ہوں

محمد یٰسین مظہر صدیقی ندوی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العٰلمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ محمد خاتم النبیین
وعلیٰ آلہ الطاھرین واصحابہ المطہرین وخلفائہ المہدیین
ومن تبعھم باحسان الیٰ یوم الدین

تقدیم

عام طور پر سمجھا اور سمجھایا جاتا ہے کہ شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی دو شخصیتیں ہیں: ایک خالص اسلامی اور کتاب و سنت کی پابند شخصیت جس کا ظہور حجۃ اللہ البالغہ میں ہوتا ہے اور دوسری تصوف اور طریقت کی شخصیت جو اپنی نگارشاتِ تصوف میں جلوہ گری کرتی ہے، ان دونوں میں کوئی اشتراک اور اتفاق کا رشتہ نہیں پایا جاتا کہ تصوف کتاب و سنت سے متصادم اور روحِ اسلامی کے منافی ہے۔ یہ دعویٰ یا تشہیر اس مفروضے پر مبنی ہے کہ علم تصوف کتاب و سنت سے کوئی تعلق نہیں رکھتا بلکہ ان کا بیری ہے۔ اس خیال کے حاملین کے نزدیک شاہ ولی اللہؒ دوہری شخصیت کے حامل ہیں لہذا حجۃ اللہ البالغہ کے عظیم القدر مولف قابلِ تعریف، قابلِ قبول اور قابلِ تقلید ہیں مگر "طومارِ تصوف" کے مصنف لائقِ تنقید، لائقِ تنقیص اور لائقِ رد ہیں۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی دوہری شخصیت کا افسانہ بہت سے اہلِ علم کا تراشا ہوا ہے۔ یہ تفریق سخن ناشناسوں اور بے علموں کی زبان پر نہیں آتی کہ عام آدمی اور اوسط قاری اس باریک بینی کو نہیں جانتا، فکرِ ولی اللٰہی کے جاننے والے ہی ایسی حد بندی کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ تفریق یا تشخیص حقیقی ہے یا محض خیالی؟ اس کا فیصلہ فکرِ ولی اللٰہی کے ماہرین اور انصاف پسند علماء ہی کر سکتے ہیں۔

"فکری ثنویت" کا خیال، نظریہ اسی وقت قابلِ قبول ہو سکتا ہے جب کسی مفکر، مصنف یا عالم کے یہاں یکسر انقلاب یا فکری کسر و انکسار کا سر تا پا متصادم رد یہ اچانک ابھر آئے: ایک عالم جو تصوف کا قائل یا عامل نہ رہا ہو، یا ایک مفکر جو علم کا خوگر اور طریقت سے نابلد رہا ہو، اور ایک مصنف جو اپنی علمیت میں روحانیت کو جذب نہ کر سکا ہو اپنے دو مختلف ادوارِ حیات و فکر میں ایسی فکری ثنویت یا علمی دوئی کے

مظاہر پیش کر سکتا ہے۔

مگر شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے معاملہ میں ایسی کسی انقلابی تبدیلی کا سراغ نہیں ملتا، وہ اپنے آغاز حیات سے آخری لمحات تک تصوف و طریقت کے علمبردار رہے جس طرح وہ کتاب و سنت پر عمل پیرا رہے تھے۔ ان کی شاہکار کتاب "حجۃ اللہ البالغہ" شریعت و طریقت کا حسین و نا قابلِ انکار امتزاج پیش کرتی ہے۔ ان کی کتب تصوف میں جو بحثیں طریقت سے متعلق منتشر یا منظم طریقے سے ملتی ہیں وہ سب کی سب حجۃ اللہ البالغہ کے مباحث میں قرآنی آیات اور حدیثی روایات کے ساتھ گوندھ کر پیش کی گئی ہیں۔ یہ ایک طویل بحث ہے جو مفصل تحقیقی مطالعہ کا تقاضا کرتی ہے اور انشاء اللہ جلد ہی وہ پیش کیا جائے گا لیکن سر دست یہ کہا جا سکتا ہے کہ شاہ ولی اللہ دہلویؒ فکری وحدت کے حامل عالی مقام تھے، وہ شریعت اور طریقتِ اسلامی کے منفرد علمبردار تھے، ان کا تصوف اسلامی احسان کا مترادف تھا جو کتاب و سنت کی روح ہے، ان کے یہاں فکری ثنویت یا علمی دوئی کا شائبہ بھی نہیں پایا جاتا۔ اصل قصور ان نگاہوں کا ہے جو اپنی کج کلاہی و کم نگاہی کے سبب فکرِ ولی اللّٰہی کو اس کے صحیح تناظر میں نہیں دیکھ سکیں یا جنھوں نے حجۃ اللہ البالغہ کا غائر، عمیق اور فن کارانہ مطالعہ نہیں کیا۔

گذشتہ سال ۲۰-۲۲ر فروری ۲۰۰۱ء کو شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی فکرِ اسلامی پر حجۃ اللہ البالغہ کے حوالے سے ایک بین الاقوامی سیمینار کا انعقاد ادارہ علومِ اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ نے اپنی نئی ذیلی شاخ "شاہ ولی اللہ دہلویؒ ریسرچ سیل" کے تحت کیا تھا۔ اس میں ایران، پاکستان، بنگلہ دیش کے علاوہ ہندوستان کی متعدد جامعات اور مدارس کے علماء اور فضلاء نے حصہ لیا تھا اور اپنے قیمتی مقالات سے اس کو افتخار و اعتبار بخشا تھا۔ ادارہ کے صدر اور ذمہ دار کی حیثیت سے خاکسار راقم نے ان مقالات کو شائع کرنے کا وعدہ کیا تھا جو الحمد للہ آج پورا ہو رہا ہے۔ اس میں خالص فضلِ الٰہی اور توفیقِ ربانی کا تصرف ہے یا اہلِ علم و فضل کی بندہ پروری اور علم نوازی کا۔ یہ میری انتہائی خوش نصیبی ہے کہ مجھے متعدد، مختلف مکاتبِ فکر کے علماء و فضلاء کا تعاون حاصل رہا ہے، اسی کے ساتھ حرماں نصیبی کا بھی احساس ہوتا ہے کہ فکرِ ولی اللّٰہی کے بہت سے عظیم ماہرین کی سرپرستی اور بندہ پروری حاصل نہیں ہو سکی۔ اس میں ان کا کوئی قصور نہیں کہ وہ اپنی عالی مقام مسندوں سے نیچے اتر کر ہم خاکساروں کے ساتھ نہیں بیٹھ سکتے اور ہم عالمانِ افلاک کی بلندی تک نہیں پہنچ سکتے۔

اس مجموعہ مقالات میں حجۃ اللہ البالغہ کے بہت سے مباحث و ابواب تشنہ تبصرہ و تنقید رہ گئے

کہ ان مفکرین نے اس کی طرف توجہ نہ فرمائی اور ہماری بساطِ علم وادراک سے وہ ماورا تھے۔ ظاہر ہے کہ نقصان سراسر ہمارا ہوا یا فکرِ ولی اللہی کی اشاعت اور افہام و تفہیم کا۔ مذاکرے میں متعدد مقالات جو پیش کئے گئے یا پڑھے گئے ان میں سے کئی اس مجموعہ میں شامل نہیں۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ وہ مکمل یا مربوط مقالات نہ تھے اور دوسری یہ، جو زیادہ بڑی ہے کہ مجموعہ کا حجم بہت زیادہ ہو رہا تھا اور اس کو قابو میں رکھنا ضروری تھا۔ اس لئے بہت سے مقالات روک لئے گئے جو انشاء اللہ بعد میں قارئین کی خدمت میں پیش کئے جائیں گے۔ اس کے لئے میں تمام مقالہ نگاروں سے بصد ادب و احترام معافی کا خواستگار ہوں اور قارئینِ کرام سے بھی۔

انتساب کے سلسلہ میں ایک دو وضاحتیں مناسب معلوم ہوتی ہیں: استادِ گرامی قدر حضرت مولانا ابوالحسن علی حسنی ندویؒ کو اس انتساب کی حاجت اپنی زندگی میں بھی نہ تھی کہ ان کا مقام مرداجم سے پرے تھا اور اب تو وہ تمام حاجتوں سے مستغنی ہیں، البتہ خاکسار راقم کی عقیدت و محبت کا تقاضا تھا کہ ان کے علمی و روحانی احسانات و تصرفات کا اعتراف کروں۔ ان کی زندگی میں بطورِ خاص اور پورے ارادے بلکہ عزمِ صمیم کے ساتھ انتساب و عنوان سے گریز کیا کہ کسی عنوان دنیاوی استفادہ کا شائبہ بھی نہ آنے پائے، اب وہ جب ہمارے درمیان نہیں ہیں اور کسی مادی منفعت کا حصول ان کی ذاتِ والا صفات سے ممکن نہیں رہا، یہ تلمیذانہ اظہارِ عقیدت و محبت خالصتاً لوجہ اللہ کیا جا رہا ہے۔ حضرتِ والاؒ اکثر پوچھا کرتے تھے اور خاصی برہمی کا اظہار بھی فرماتے تھے کہ میں اپنے نام کے ساتھ ندوی نہیں لکھتا۔ میں اکثر توجیہ و تاویل سے کام لیا کرتا تھا۔ چند سال قبل جب ان کی عربی کتاب سیرت کا آٹھواں ایڈیشن آیا تو حضرتِ والاؒ نے اپنے دستِ خاص سے مرحمت فرمایا اور میرے نام کے ساتھ بطورِ خاص ندوی لکھا اور فرمایا کہ "ہماری نگاہ میں آپ ندوی ہیں" اور خاکسار نے اس وقت عرض کیا کہ "آج سے میں سچ مچ ندوی ہو گیا"۔ یہ انتساب اسی مسلسل اور پیہم توجہ و عنایت کا ایک چھوٹا سا شکرانہ ہے۔

آخر میں اپنے تمام مقالہ نگاروں، سیمینار میں شرکت کرنے والے اہلِ علم، اپنے شعبہ کے تمام استادوں، رفیقوں اور کارکنوں اور طالب علموں کا شکریہ ادا کرتا ہوں کہ جن کے تعاون کے بغیر نہ یہ سیمینار ہو سکتا تھا اور نہ یہ مجموعہ مقالات چھپ سکتا تھا۔ وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین ۔

محمد یٰسین مظہر صدیقی ندوی

۱۰ر فروری ۲۰۰۲ء

تعارف نامہ

۱۔ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

عالم (ندوۃ العلماء لکھنؤ)؛ فاضل ادب (لکھنؤ یونیورسٹی)؛ ایم اے؛ایم فل؛ پی ایچ ڈی؛ (تاریخ / مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ)، پروفیسر، صدر شعبہ علوم اسلامیہ اور ڈائرکٹر شاہ ولی اللہ دہلویؒ ریسرچ سیل / ادارہ علومِ اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔ دو درجن تحقیقی کتابوں اور دو سو سے زائد علمی مقالات کے مولف، سیرتِ نبوی و قرآنیات میں تحقیقی مطالعات کے لئے نقوش ایوارڈ یافتہ، حدیث اور تاریخ اسلام سے خصوصی دلچسپی۔

۲- مولانا نور الحسن راشد کاندھلوی

برِ صغیر کے ممتاز عالم اور معروف محقق، مفتی الٰہی بخش اکیڈمی کاندھلہ کے روحِ رواں، متعدد علمی اور تحقیقی کتابوں کے مولف اور بہت سے علمی مقالات کے لکھنے والے، مخطوطات سے خصوصی شغف رکھنے والے، احوال و آثار کے مدیرِ شہیر، مختلف دینی اور علمی اداروں سے وابستہ، اخلاقِ عالیہ اور اقدارِ اسلامی کے پیکر۔

۳۔ڈاکٹر جمشید احمد ندوی

عالم (ندوۃ العلماء لکھنؤ)، ایم اے؛پی ایچ ڈی (عربی / مسلم یونیورسٹی علی گڑھ)، شعبہ عربی میں ریسرچ ایسوسی ایٹ، متعدد علمی اور تحقیقی مقالات کے مولف، اردو، عربی اور انگریزی میں علمی تحقیقات شائع کرنے والے، متحرک، فعال اور سنجیدہ محقق، محنتی اور سعادت مند طالب علم، قرآن مجید پر اپنے تحقیقی مقالہ کے لئے نقوش ایوارڈ سے سرفراز۔

۴۔ڈاکٹر سید عبد الباری شبنم سبحانی

عہدِ جدید میں ممتاز اور معروف اسلامی ادیب، ادارہ ادب اسلامی کے صدر اور روحِ رواں،

متعدد ادبی، علمی اور اسلامی تحریکوں اور اداروں سے وابستہ، متعدد وقیع کتابوں اور مقالوں کے مولف، اردو ادب میں اپنے اسلوب کے لئے ممتاز، عمدہ اور منفرد لہجے کے اسلامی شاعر، مرنجان مرنج طبیعت کے مالک اور متواضع و متوازن طبیعت کے حامل۔

۵-ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

عالم، فاضل (ندوۃ العلماء لکھنؤ)، بی یو ایم ایس اور ایم ڈی (اجمل خان طبیہ کالج، مسلم یونیورسٹی)، ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ کے رفیق، اسلامیات کے صاحب ذوق و فن محقق، متعدد تحقیقی کتابوں اور مقالوں کے لکھنے والے، اردو اور عربی کے صاحب طرز مولف، طب اسلامی سے خصوصی شغف رکھنے والے۔

۶-ڈاکٹر توقیر عالم فلاحی

عالم، فاضل (جامعۃ الفلاح بلریاگنج، اعظم گڑھ)، ایم اے، ایم فل، پی ایچ ڈی (عربی / مسلم یونیورسٹی)، استاد فیکلٹی دینیات، مسلم یونیورسٹی، اردو، عربی اور انگریزی میں کتابوں اور مقالات کے مولف، قرآنیات اور فکر فراہی میں تخصص، جدید عربی ادب اور اسلامی علوم و فنون سے شیفتگی، متعدد دینی تحریکوں اور اداروں سے وابستہ۔

۷-مولانا ضیاء الدین اصلاحی

مدرسۃ الاصلاح سرائے میر، اعظم گڑھ کے عالم فاضل اور عہد جدید کے ممتاز و مشہور عالم، فکر فراہی کے پارکھ اور قرآنیات کے ماہر، دارالمصنفین اعظم گڑھ کے ناظم علمی اور موقر رسالہ معارف کے مدیر کبیر، متعدد علمی اور تحقیقی کتابوں کے مولف، اسلامی اور ادبی موضوعات پر سیکڑوں مقالوں کے لکھنے والے، بہت سے دینی اور علمی اداروں کے رکن رکین۔

۸-ڈاکٹر محمد سلیم قاسمی

حافظ قرآن مجید، عالم، فاضل (دارالعلوم دیوبند) ایم اے، ایم ٹی ایچ، پی ایچ ڈی (دینیات / مسلم یونیورسٹی)، استاد فیکلٹی دینیات مسلم یونیورسٹی، حدیث نبوی کے درایتی مطالعہ میں

تخصص، متعدد علمی و تحقیقی مقالات کے مولف، یونیورسٹی میں متعدد انتظامی مناصب پر فائز، اردو، عربی اور انگریزی زبانوں پر دسترس رکھنے والے، نوجوان ابھرتے ہوئے محقق و مصنف۔

۹- مفتی محمد مشتاق تجاروی

عالم، فاضل (دارالعلوم دیوبند)، ایم اے (اردو / آگرہ یونیورسٹی) ایم اے (عربی / مسلم یونیورسٹی) علم فتاویٰ میں متخصص، اسلامیات بالخصوص حدیثی علوم کے ماہر، اردو ادب اور غالبیات سے خصوصی شغف رکھنے والے، متعدد کتابوں اور مقالوں کے مولف، اردو میں ترجمہ کرنے کی خوبصورت صلاحیت کے مالک، ادارہ مذہبی تحقیق و دینی رہنمائی کے رفیق۔

۱۰- ڈاکٹر نذیر احمد عبدالمجید

عالم، فاضل (دارالعلوم دیوبند) ایم اے؛ ایم فل؛ پی ایچ ڈی (عربی / مسلم یونیورسٹی)، قرآنیات میں تخصص اور علوم اسلامی سے شغف، مختلف ملکی اور بین الاقوامی رسائل و جرائد اور اخبارات میں مقالات و مضامین شائع کرنے والے، ملکی و بین الاقوامی سیمناروں میں شریک ہونے والے، شعبہ فلسفہ مسلم یونیورسٹی میں ریسرچ اسسٹنٹ (یو جی سی پروجیکٹ)۔

۱۱- ڈاکٹر مسعود انور علوی کاکوروی

ایم اے؛ ایم فل؛ پی ایچ ڈی (عربی / مسلم یونیورسٹی)، سینئر ریڈر شعبہ عربی مسلم یونیورسٹی، اردو، عربی اور فارسی ادبیات کے ماہر، تصوف اور علوم تصوف کے پارکھ، اسلامیات کی مختلف شاخوں سے دلچسپی رکھنے والے، کئی تحقیقی اور علمی کتابوں کے مولف، بہت سے وقیع مقالات و مضامین کے لکھنے والے، یونیورسٹی کے انتظامی امور سے وابستہ، نوجوان، صاحب ذوق و ادراک عالم و محقق۔

۱۲- پروفیسر ڈاکٹر الطاف احمد اعظمی

عالم، فاضل (مدرسۃ الاصلاح، سرائے میر اعظم گڑھ)، بی یو ایم ایس؛ ایم ڈی (مسلم یونیورسٹی)، جامعہ ہمدرد میں یونانی طب کے ادارہ تحقیق کے روح رواں، صدر اور ڈین فیکلٹی، اردو اکاڈمی دہلی کے نائب صدر، متعدد تحقیقی علمی کتابوں اور مقالات کے مولف، اسلامیات بالخصوص قرآنیات

کے ماہر، فکر فراہی کے حامل ناقد، ملکی اور بین الاقوامی سیمیناروں اور مذاکروں میں شرکت کرنے والے۔

۱۳- مفتی محمد فہیم اختر ندوی

عالم، فاضل (ندوۃ العلماء لکھنؤ)، فقہ اسلامی اور فنِ فتاوی کے متخصص ماہر، فقہ اکیڈمی نئی دہلی کے رکنِ رکین اور عظیم عالم و فقیہ قاضی مجاہد الاسلام قاسمی کے دستِ راست، جدید علوم و فنون اور قدیم روایات کے حامل، متعدد مقالات اور کتب کے لکھنے والے، نوجوان ابھرتے ہوئے محقق اور مصنف، اسلامی، دینی اور علمی اداروں سے وابستہ، عہدِ جدید میں اسلامی قانون کی تدوینِ نو کے ایک مجاہد۔

۱۴- ڈاکٹر سرور عالم ندوی

عالم، فاضل (ندوۃ العلماء لکھنؤ)، ایم اے؛ ایم فل؛ پی ایچ ڈی (عربی / مسلم یونیورسٹی)، اردو، عربی میں متعدد مقالات کے مولف، جدید عربی صحافت اور عربی ادب کے نبض شناس، ملکی اور بین الاقوامی مذاکروں اور سیمیناروں میں شرکت کرنے والے، اسلامیات کے نوجوان محقق و مصنف، رابطہ ادب اسلامی اور دوسرے دینی اور علمی انجمنوں سے وابستہ۔

۱۵- مولانا عبید اقبال عاصم

عالم، فاضل (دارالعلوم دیوبند)، ایم اے (عربی)، ریسرچ اسکالر شعبہ عربی مسلم یونیورسٹی، متعدد مقالات و مضامین کے مولف، مسلم یونیورسٹی کے مذہبی کے اداروں سے وابستہ، مسلمانانِ ہند کے عصری امور و مسائل سے خصوصی دلچسپی رکھنے والے، اسلامی علوم و فنون کے ماہر اور صاحب ذوق عالم، علمی اداروں اور شخصیات سے وابستہ۔

۱۶- مولانا ڈاکٹر رضاء اللہ محمد ادریس مبارک پوری

عالم، فاضل (جامعہ سلفیہ، بنارس)، ایم اے؛ پی ایچ ڈی (جامعۃ الامام محمد بن سعود، ریاض)، صدر و شیخ الحدیث جامعہ سلفیہ بنارس، ممتاز و مشہور اسلامی فاضل، علومِ حدیث کے ماہر، متعدد وقیع کتابوں اور علمی تحقیقی مقالات کے مولف، قدیم و جدید کے جامع، متعدد دینی علمی اداروں اور انجمنوں کے رکنِ رکین، جدید دور میں تحریک اہل حدیث کے متوازن قائد۔

۱۷-ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی

عالم، فاضل (جامعۃ الفلاح بلریا گنج)، ایم اے؛ ایم فل؛ پی ایچ ڈی (سیاسیات / مسلم یونیورسٹی)، شعبہ علوم اسلامیہ میں ریڈر، قرآنیات اور فکرِ فراہی کے ماہر ناقد، اسلامی سیاسیات کے ممتاز عالم، اسلامی تحریکات اور اداروں سے وابستہ، ایک درجن سے زائد علمی تحقیقی کتابوں اور بہت سے وقیع مقالات کے لکھنے والے، علوم قدیم و جدید کے حامل، ممتاز اسلامی محقق و مصنف۔

۱۸-پروفیسر مولانا سید محمد اجتبا ندوی

عالم، فاضل (دارالعلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ)، شام اور مصر کی یونیورسٹیوں کے تعلیم یافتہ، ایم اے؛ پی ایچ ڈی (عربی / مسلم یونیورسٹی)، کشمیر یونیورسٹی اور الہ آباد یونیورسٹی کے شعبہ عربی کے صدر، متعدد دینی اور علمی اداروں کی مجالس علمی و انتظامی کے رکن، متعدد تحقیقی کتابوں اور بہت سے مقالات کے مولف، اردو عربی کے ایک بڑے مصنف، اسلامیات کی ایک نمائندہ شخصیت۔

۱۹-عالمہ انجم آرا فلاحی

عالمہ (جامعۃ الفلاح بلریا گنج، اعظم گڑھ)، ایم اے؛ ایم فل؛ پی ایچ ڈی (عربی / مسلم یونیورسٹی)، بہت سے علمی مقالات اور مضامین کی مصنفہ، عربی اردو ادب میں تحریکِ نسواں سے متعلق نگارشات کی پارکھ، اسلامیات سے خصوصی شغف اور عربی ادبیات سے دلچسپی، متعدد دینی اداروں سے وابستہ، تحریکِ اسلامی کی ایک فرد۔

۲۰-مولانا ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی

عالم، فاضل (مظاہر العلوم، سہارنپور)، متخصص (دارالعلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ)، ایم اے؛ پی ایچ ڈی (اردو / گورکھ پور یونیورسٹی)، شعبہ اردو مسلم یونیورسٹی میں ریڈر، اردو ادب اور اسلامی علوم و فنون پر متعدد کتابوں اور بہت سے مقالات کے مولف، سیرت نبوی میں نقوش ایوارڈ یافتہ، اسلامیات کے ممتاز محقق اور ادبیات کے صاحبِ ذوق ماہر۔

۲۱-ڈاکٹر ظفر الاسلام اصلاحی

عالم، فاضل (مدرستہ الاصلاح، اعظم گڑھ)، ایم اے؛ ایم فل؛ پی ایچ ڈی (تاریخ / مسلم یونیورسٹی)، شعبہ علوم اسلامیہ میں سینئر ریڈر، ہندوستان کے قرون وسطیٰ بالخصوص دہلی سلطنت کی علمی و تہذیبی تاریخ کے ماہر عالم، قرآنیات اور اسلامیات کی متعدد شاخوں پر نگاہ رکھنے والے، بہت سے مقالات اور متعدد کتابوں کے مولف، علی گڑھ تحریک اور اسلامی اداروں کی تاریخ کے ناقد۔

۲۲-ڈاکٹر احسان اللہ خاں ندوی

عالم، فاضل (دارالعلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ)، ایم اے؛ ایم فل؛ پی ایچ ڈی (عربی / مسلم یونیورسٹی)، نوجوان محقق و مصنف، متعدد علمی مقالات کے مولف، جدید عربی ادب اور اسلامی تحقیقات کے سنجیدہ طالب علم، قدیم و جدید کے جامع، ابھرتے ہوئے نوجوان اسلامی ادیب اور متعدد علمی اداروں سے وابستہ۔

۲۳-جناب کبیر احمد خاں

ایم اے (معاشیات)؛ ایم لب (مسلم یونیورسٹی)، کتب خانہ ادارہ علوم اسلامیہ میں اسسٹنٹ لائبریرین، صاحبِ فکر و علم اور ماہر فن سربراہ، متعدد علمی مقالات کے مولف، علوم اسلامیہ کی کتابوں کے ماہر پارکھ، فنِ کتابیات پر گہری نظر رکھنے والے، علم پروری، خدمتِ علماء اور فرائض کی بجا آوری میں یکتا، علوم اسلامی سے خصوصی شغف رکھنے والے اور اپنے فن کے ماہر۔

۲۴-ڈاکٹر ضیاء الدین فلاحی

عالم (جامعۃ الفلاح بلریاگنج، اعظم گڑھ)، ایم اے؛ ایم فل؛ پی ایچ ڈی (علوم اسلامیہ / مسلم یونیورسٹی)، ہندوستان میں فقہی ادب کے ماہر محقق، علوم اسلامی میں قدیم و جدید روایات کے واقف، متعدد علمی مقالات و مضامین کے لکھنے والے، ملکی اور قومی سیمیناروں میں شرکت کرنے والے، متعدد علمی دینی اداروں سے وابستہ اور تحریک اسلامی سے پیوستہ۔

”حجۃ اللہ البالغہ“ کا سنہ تصنیف

محمد یٰسین مظہر صدیقی

فکرِ ولی اللٰہی کے مطالعہ اور تحقیق کا ایک خلا یہ ہے کہ اس کی سب سے نمائندہ اور عظیم و جلیل تالیف ”حجۃ اللہ البالغہ“ کا سنہ تالیف قطعی طور سے نہیں معلوم ہے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ دہلویؒ (۴؍شوال ۱۱۱۴ھ / ۲۱؍فروری ۱۷۰۳ء-۲۹؍محرم ۱۱۷۶ھ / ۲۰؍اگست ۱۷۶۲ء) کے اپنے ہاتھ کی لکھی ہوئی تاریخ تالیف نہیں مل سکی۔ ”حجۃ“ کے جتنے مطبوعہ نسخے ملتے ہیں ان میں سے اس کی تالیف کے زمانے کا کوئی اشارہ نہیں ملتا۔ غالباً تمام کی تمام مطبوعہ اشاعتیں اس مخطوطہ پر مبنی ہیں جس میں ترقیمہ نہیں ہے یا اس میں تاریخ تالیف مذکور نہیں ہے۔

اس بابِ خاص میں ایک اور تحقیقی خلا یہ پایا جاتا ہے کہ ”حجۃ اللہ البالغہ“ کا متن متعدد مخطوطات کے تقابلی مطالعہ پر مبنی نہیں ہے۔ جن اہلِ علم نے ”حجۃ“ کے متن پر کام کیا ہے یا اسے چھاپا ہے انھوں نے ایک دو خطی نسخوں پر ہی اکتفا کرنا مناسب سمجھا اور تدوینِ متن کے سلسلے میں اس کے مختلف اختلافات کی نشاندہی نہیں کی۔ ان کے مآخذ مخطوطات میں ترقیمے نہیں تھے اور اگر تھے تو ان میں زمانہ تالیف کا کوئی حوالہ نہ تھا۔ اس کا امکان بہر حال ہے کہ اگر ”حجۃ“ کے متعدد، تمام نہ سہی، مخطوطات کا باریک بینی سے مطالعہ اور اس کے متن کے اختلافات کی گہرائی سے چھان بین کی جاتی تو شاید کسی میں سنہ تالیف کا سراغ مل جاتا۔

آج سے دو تین سال قبل جب فکرِ ولی اللٰہی پر تحقیقی کام کی سعادت اس خاکسار راقم کو ارزانی ہوئی تو ”حجۃ“ کے باب میں اس کا تاثر تھا: ”یہ حیرت سے زیادہ افسوس و شرمساری کی بات ہے کہ ان کی کتابوں اور رسالوں میں چند کے سوا کسی کی توقیت نہ ہو سکی۔ مثال کے طور پر ”حجۃ اللہ البالغہ“ کا ابھی تک

حتمی طور سے سنہ تصنیف بھی متعین نہیں کیا جاسکا، اگرچہ ایم، ایس، بلجان (بالیوں)، اطہر عباس رضوی اور غلام مصطفیٰ قاسمی نے ان کے زمانہ تصنیف کو متعین کرنے کی کوشش کی ہے مگر وہ زیادہ تر قیاسی بنیادوں پر استوار ہے"۔(شاہ ولی اللہ کا فلسفہ سیرت، علی گڑھ، ۲۰۰۱ء عرض اولین ۱۳)۔ اپنی اسی پہلی تالیف میں (۱۶) وعدہ کیا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی توفیق شاملِ حال رہی تو "حجۃ اللہ البالغۃ" جیسے عظیم دائرۂ معارفِ اسلامیہ کا زمانہ تالیف متعین کرنے کی کوشش کروں گا۔ موجودہ مختصر مقالہ اسی سمت میں پہلا قدم ہے کہ ابھی راہ کی تمام مشکلات و موانع دور نہیں ہو سکیں۔

بروقت ہمارے پاس "حجۃ" کی تاریخِ تالیف سے متعلق دو قطعی مختلف بلکہ متضاد رائیں موجود ہیں۔ ان میں سے ایک کاوش جی، این، جلبانی کی ہے جس کے مطابق شاہ ولی اللہ کی یہ شاہکار تالیف ان کے آخری عرصہ حیات کی ہے۔ "انھوں نے حتمی طور سے یہ بات لکھی ہے کہ شاہ صاحب کا یہ عظیم کارنامہ ۱۱۸۳ھ / ۱۷۶۹ء کے بعد ہی وجود میں آیا تھا۔ یعنی شاہ صاحب کی وفات سے چھ سال بعد۔ ان کی توقیت چند قرائن و قیاسات پر مبنی ہے۔ اولین قرینہ یہ ہے کہ حضرت شاہ صاحب نے اپنے قیامِ مکہ مکرمہ کے دوران ایک رات اشارۂ غیبی میں ہدایت پائی کہ وہ اسلام کو اس کے صحیح تناظر میں پیش کریں۔ وطن واپس آنے کے بعد شاہ صاحب اس غیبی ہدایت کو عملی جامہ پہنانے میں تذبذب کا شکار رہے۔ کیونکہ حالات اس کے حق میں استوار نہ تھے لیکن اس غیبی فیض کو بہر حال اثر انداز ہونا تھا۔ چنانچہ ان کے سب سے عزیز شاگرد محمد عاشق پھلتی (م ۱۱۸۷ھ / ۷۴-۱۷۷۳ء) نے اس عظیم کام کو انجام دے ڈالنے پر اتنا اصرار کیا کہ شاہ صاحب کا تذبذب دور ہو گیا اور انھوں نے اس عظیم کام کا بیڑا اٹھا ہی لیا۔ اس کام کی شروعات کی قطعی تاریخ متعین کرنی مشکل ہے۔ لیکن چونکہ کتاب خاصی ضخیم ہے اور بہت ہی معنی آفریں، لہذا اس نے تکمیل کے لئے کافی وقت لیا ہوگا۔ اس کی تکمیل کی ممکنہ تاریخ یا سنہ ۱۱۸۳ھ / ۱۷۶۹ء کے بعد ہی متعین کی جاسکتی ہے۔

اس کے اسباب بہت ہی واضح ہیں۔ شاہ صاحب "حجۃ" میں بیان کرتے ہیں کہ ایک سہ پہر انھوں نے دیکھا کہ موت ان کے بیمار بچوں میں سے ایک پر اتر رہی ہے اور وہ بچہ اسی رات مر گیا۔ جلبانی نے "حجۃ"، اول ۲۶، کے حوالے سے حاشیہ میں شاہ صاحب کی یہ عبارت بھی نقل کی ہے:
"......ومنها ان بعض اولادی کان مریضا......فبینما انا اصلی الظهر شاهدت موته نزل فمات فی لیلته"۔ اس کی بنا پر جلبانی نے استنباط کیا ہے کہ "لفظ اولاد" جمع کا صیغہ ہے اور اس بنا پر یہ

ضروری ہو جاتا ہے کہ اس وقت شاہ صاحب کی کم از کم تین اولادیں ہونی چاہئیں۔ جس مرنے والے فرزند / بچہ کا حوالہ اس عبارت میں ہے وہ شاہ صاحب کے فرزند محمد تھے جو پہلی بیوی کے بطن سے تھے اور پھر ان کے دوسرے دو اولین فرزند شاہ عبدالعزیز اور شاہ رفیع الدین تھے جو دوسری بیوی کے بطن سے بالترتیب ۱۱۵۹ھ / ۱۷۴۶ء اور ۱۱۶۳ھ / ۱۷۵۰ء میں پیدا ہوئے تھے۔ لہٰذا ان کا یہ شاہکار یقینی طور سے اس تاریخ کے بعد ہی تکمیل کو پہونچا ہوگا"۔ (لائف آف شاہ ولی اللہ (انگریزی)، نئی دہلی، ۱۹۸۰ء، ۳۸-۳۷)۔

جلبانی کی اس توقیت میں کئی جھول ہیں: اول یہ کہ انھوں نے "حجۃ" کا ممکنہ ہجری سنہ تالیف ۱۱۸۳ھ دیا ہے جو قطعی غلط ہے کہ شاہ صاحب اس سے سات سال قبل وفات پا چکے تھے۔ یہ عین ممکن ہے کہ یہ سنہ ہجری کتابت کی غلطی ہو مگر ۱۷۶۹ء بظاہر کتابت کی غلطی نہیں معلوم ہوتا۔ جس کے مطابق سنہ ہجری ۱۱۸۳ تھا۔ یہ تاریخ بھی مولفِ "حجۃ" کی وفات کے بعد کی ہے۔ دوسرے یہ کہ تیسرے فرزند شاہ -شاہ رفیع الدین- کی پیدائش کے چھ سال بعد "حجۃ" کی تکمیل کی تاریخ متعین کی گئی ہے جو کافی موخر ہے۔ تیسری بوالعجبی شاہ محمد بن ولی اللہ دہلوی کی وفات کے بارے میں ہے۔ سوانح ولی سے معلوم ہوتا ہے کہ "شاہ ولی اللہ کی پہلی شادی ان کے ننہالی خاندان (صدیقی) میں اپنے ماموں شاہ عبداللہ کی صاحبزادی امۃ الرحیم سے موضع پھلت ضلع مظفر نگر میں ۱۱۲۸ھ / ۱۷-۱۷۱۶ء میں ہوئی۔ ان کے بطن سے شاہ صاحب کے بڑے بیٹے شیخ محمد محدث پیدا ہوئے..... شیخ محمد نے قصبہ بڈھانہ (ضلع مظفر نگر) میں ۱۲۰۸ھ / ۹۴-۱۷۹۳ء میں انتقال کیا..... "دخل فی الجنۃ" سے تاریخ وفات ملتی ہے"۔ (نثار احمد فاروقی، مقدمہ نادر مکتوبات حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی، تحقیق و ترجمہ نسیم احمد فریدی، پھلت ۱۹۹۸ء، ۵۷- نثار فاروقی نے سہواً شاہ صاحب کی پہلی شادی کی تاریخ ۱۱۱۸ھ / ۰۷-۱۷۰۶ء دے دی ہے)

جلبانی نے جس فرزندِ شاہ کو ان کی زندگی میں ہی مردہ قرار دے دیا ہے ان کی وفات شاہ صاحب کے بتیس (۳۲) سال بعد ہوئی تھی۔ مزید کہ "بعض اولادی" سے تین اولادوں کا مراد لینا بھی تحقیقی ستم ظریفی کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس لئے جلبانی کی توقیت "حجۃ" بداہتہً غلط ہے۔

حجۃ اللہ البالغہ کی پہلی طباعت کے نگراں، مصحح اور حاشیہ نگار مولانا محمد احسن نانوتوی کا بھی یہی خیال ہے کہ حضرت شاہ صاحب نے اپنی مایہ ناز تصنیف اپنے آخری زمانہ میں مکمل کی تھی کہ وہ اس پر نظرِ ثانی نہیں کر سکے جیسا کہ لوگوں کے درمیان مشہور ہے (حجۃ اللہ البالغہ، مطبع صدیقی بریلی، ۱۲۸۶ھ، طبع

کے دورانیہ کو خاصا محدود کر دیتا ہے اور کم از کم اس کی تکمیل کا تقریباً حتمی ثبوت فراہم کرتا ہے۔اس مختصر رسالہ کی ایک اہم بحث کا عنوان ہے: "انسانیت کے چار بنیادی اخلاق"۔ان کے سلسلہ میں شاہ صاحب رقمطراز ہیں کہ "تہذیب نفس کے سلسلے میں شریعت کا مقصود دراصل یہ ہے کہ انسانوں میں یہ چار خصلتیں پیدا ہوں اور جو چیزیں ان چار خصلتوں کے خلاف اور ان کی ضد ہیں،ان کی نفی کی جائے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کو انھی چار خصلتوں کو بروئے کار لانے کے لئے مبعوث فرمایا اور تمام شرائعِ الٰہی کا یہی مقصد ہے کہ وہ ان چار خصلتوں کی تلقین کریں......" (اردو ترجمہ، ۱۵۰)۔ اس کے بعد شاہ صاحب نے ایک ایک کر کے ان چاروں خصلتوں کی مختصر تشریح کی ہے۔اور وہ چار خصلتیں ہیں:

(۱) طہارت، (۲) اللہ کی جناب میں عجز و خضوع اور اس کی طرف اپنی چشمِ دل کو یکسر متوجہ کر دینا (اخبات الی اللہ)، (۳) سماحت، اور (۴) عدالت (ہمعات، ۵۸-۱۵۱)۔

اس کے بعد شاہ صاحبؒ نے جو مختصر سا اشارہ کیا ہے وہ ایک بڑی علمی گتھی کو بخوبی سلجھاتا ہے۔ فرماتے ہیں: "الغرض ان امور کا مفصل بیان بڑی طوالت چاہتا ہے۔ جس شخص کو تفصیلات کا شوق ہو، وہ ہماری کتاب "حجۃ اللہ البالغہ" کی طرف رجوع کرے۔ یہاں تو ہمارا مقصد صرف ان چار خصلتوں کا تعارف کرانا ہے......" (ہمعات ۱۵۸) فارسی متن کی عبارت ہے: "وبالجملہ ایں سخن دراز است۔ ہر کہ این را بہ تفصیل خواہد باید کہ بہ کتابِ ما "حجۃ اللہ البالغہ" رجوع کند۔ مقصودِ ما این جا بیانِ نفس این خصال است باید کہ سالکِ طریق ایں چہار خصلت را بشناسد......" (ہمعات، مرتبہ نور الحق العلوی، غلام مصطفیٰ قاسمی، اکادیمیۃ الشاہ ولی اللہ الدہلوی، حیدر آباد سندھ، ۱۹۶۱ء، ۹۶)۔

شاہ صاحب کے اس قطعی بیان سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ "حجۃ اللہ البالغہ" کی تالیف و تکمیل بہر حال "ہمعات" کی تصنیف سے قبل ہو چکی تھی۔ یعنی جمادی الثانیہ ۱۱۴۸ھ / اکتوبر-نومبر ۱۷۳۵ء سے کافی پہلے۔ کافی پہلے اس لئے کہ شاہکار "حجۃ اللہ البالغہ" اگر مکمل و مرتب ہو کر علمی حلقوں میں متداول و مقبول نہ ہو چکی ہوتی تو مؤلفِ گرامی "ہمعات" میں اس کی طرف رجوع کرنے کا مشورہ اپنے "قارئینِ ہمعات" کو نہ دیتے۔ لہٰذا اطہر عباس رضوی اور ان کے ہمنوا دوسرے محققین کا یہ موقف کہ "حجۃ اللہ البالغہ" ۱۱۴۵ھ / ۱۷۳۲ء کے بعد مرتب ہوئی تھی بالکل صحیح ثابت ہوتا ہے۔ البتہ انھوں نے ۱۱۵۱ھ / ۱۷۳۹ء کی جو آخری حدِ زمانی مقرر کی تھی وہ اب قطعی طور سے سمٹ کر ۱۱۴۸ھ / ۱۷۳۵ء تک

محدود ہو جاتی ہے۔

اس قطعی ثبوت اور متعدد دوسرے شواہد و قرائن سے یہ حقیقت اجاگر ہوتی ہے کہ شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے حرمین شریفین سے اپنی واپسی کے کچھ دنوں بعد اپنی شاہکار تصنیف ''حجۃ اللہ البالغہ'' کو لکھنا شروع کیا اور تسوید و تبییض اور ترتیب و تکمیل کے مختلف مرحلوں کے بعد اسے ''ہمعات'' کی تالیف سے قبل ۱۱۴۸ھ / ۱۷۳۵ء میں مکمل کر لیا تھا۔ شاہ صاحب نے حرمین شریفین کا سفر ۱۱۴۳ھ / ۱۷۳۰ء کے وسط میں اختیار کیا۔ وہ بقول شاہ عبدالعزیز وہاں چودہ ماہ اقامت پذیر رہے اور حدیث کی تعلیم حاصل کرتے رہے۔ آمد و رفت کے سفر میں تقریباً ایک سال سے زیادہ کی مدت لگی اور بقولِ خود ۱۴ رجب ۱۱۴۵ھ کو بروز جمعہ وطنِ مالوف واپس پہونچے۔ (برکاتی ۱۲-۱۱، نے بحوالہ سید ظہیر الدین احمد (تاویل الاحادیث ۸۷) لکھا ہے کہ ''شاہ صاحب ۸ ربیع الثانی ۱۱۴۳ھ کو روانہ ہوئے تھے اور ۹ رجب ۱۱۴۵ھ کو واپس ہوئے''...... ''سات سات ماہ آمد و رفت میں گذرے''۔ انفاس العارفین، اردو ترجمہ محمد فاروق قادری، لاہور ۱۹۹۸ء، ۴۰۶ میں خود شاہ صاحب نے صراحت کی ہے کہ وہ ۱۴ رجب کو وطن پہونچے تھے)۔

وطن واپسی کے بعد کچھ دن ان کو سوا دو سالہ پر مشقت سفر کی تھکن اتارنے میں لگے ہوں گے اور اپنے مبارک سفر کے فیوض و برکات اور حادثات و واقعات بیان کرنے میں یہ عرصہ گذرا ہوگا۔ اس دوران بعض مختصر رسائل کی تالیف کا بھی ڈول ڈالا ہوگا۔ ان میں زیادہ مدت درکار نہیں تھی۔ لیکن اس پورے زمانہ میں ان کے ذہن و دماغ اور قلب و روح پر حجۃ اللہ البالغہ کے مضامین اور موضوعات کی حکمرانی رہی اور وہ مسلسل اس کی تالیف کرنے اور نہ کرنے کے تذبذب کا شکار رہے۔ پھر اس ہچکچاہٹ اور تذبذب پر قابو پانے میں کچھ وقت لگا ہوگا۔ اوپر حوالہ آچکا ہے کہ شاہ صاحب نے خانہ کعبہ کی مجاورت میں اسلام کو اس کے صحیح علمی اور فکری تناظر میں پیش کرنے کے سلسلے میں ایک اشارہ غیبی اور مشاہدۂ ربانی وصول کیا تھا مگر مختلف اسباب و وجوہ سے اس کو بروئے کار لانے میں تامل اور پس و پیش کا شکار تھے۔ البتہ اس کے موضوعات کا پرتو ان کے نہاں خانہ دل و دماغ کے علاوہ ان کی اس وقت کی تحریروں پر بھی پڑا۔ قرائن و شواہد بہر حال یہ بتاتے ہیں کہ شاہ صاحب نے ۱۱۴۵ھ / ۱۷۳۲ء کے اواخر میں یا زیادہ سے زیادہ ۱۱۴۶ھ / ۱۷۳۳ء کے اوائل میں ''حجۃ اللہ البالغہ'' کی تالیف شروع کر دی تھی اور ڈھائی تین سال کی محنتِ شاقہ کے بعد ۱۱۴۸ھ / ۱۷۳۵ء کے وسط تک اسے مکمل ہی نہیں، مقبولِ عوام

و خواص بنادیا تھا جیسا کہ ہمعات کے مذکورہ بالا حوالہ سے واضح ہوتا ہے۔

شاہ صاحب کے سفرِ حرمین کے معابعد بلکہ دو تین سال کے اندر "حجۃ اللہ البالغہ" کے تالیف کیے جانے کے بعض اور قرائن و شواہد ملتے ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ مقدس و مبارک مقامات۔ مکہ و مدینہ۔ میں شاہ صاحب کو حدیثِ نبوی سے اتنا شغف ہو گیا تھا کہ دوسرے علوم و فنون اگر یکسر فراموش نہیں ہو گئے تھے تو فوری توجہ کے طالب نہیں رہے تھے۔ شاہ صاحب کا اپنی خودنوشت میں بھی، اور اپنے استاذِ حدیث شیخ ابو طاہر محمد بن ابراہیم کردی مدنی (م ۱۱۴۵ھ / ۱۷۳۲ء) کے سوانحی خاکہ میں اس کا اقرار و اعتراف ملتا ہے اور ان کے فرزند ارجمند شاہ عبدالعزیز کے بیان میں بھی۔ اپنے استاذِ حدیث کی نسبت شاہ صاحب تحریر فرماتے ہیں:

"ایں فقیر برائے وداع نزدیکِ شیخ ابو طاہر رفت ایں بیت خواند"

نسيت كل طريق كنت اعرفه الا طريقا يؤديني لربعكم

تجربہ شنیدنِ آں بکا بر شیخ غالب آمد و بغایت مشتاقانہ شد......" (انسان العین / انفاس العارفین، فارسی، ۱۹۲، بحوالہ برکاتی، ۱۱، جنھوں نے عربی شعر کا دوسرا مصرعہ صحیح نقل نہیں کیا کہ اس میں "الا ربعكم" ہے) یعنی "جس روز میں (شاہ ولی اللہ) وطن واپس ہوتے وقت شیخ ابو طاہر کی خدمت میں الوداعی سلام کے لئے حاضر ہوا تو بے اختیار میری زبان پر یہ شعر آ گیا...... (میں تیرے گھر کی طرف جانے والے راستہ کے علاوہ باقی سارے راستے بھول گیا) یہ شعر سنتے ہی حضرت شیخ پر گریہ طاری ہو گیا اور بہت متاثر ہوئے......" (انفاس العارفین، اردو، ۴۰۰)۔

فرزندِ شاہ شیخ عبدالعزیز دہلوی نے فرمودۂ والدِ ماجد کی یہ تعبیر و تشریح کی ہے:

"پدرِ من وقتِ رخصت از مدینہ استادِ خود عرض کرد او خوش شد کہ ہر چہ خواندہ بودم فراموش کردم الا علمِ دیں یعنی حدیث ۹۳ (میرے والد نے مدینہ منورہ سے رخصت کے وقت اپنے استاد سے عرض کیا جس سے وہ خوش ہوئے کہ میں نے علمِ دین یعنی حدیث کے علاوہ جو کچھ پڑھا تھا اسے بھلا دیا، برکاتی، ۱۱)۔

ملفوظاتِ عزیزی، حیاتِ ولی، القول الجلی اور بعض دوسرے معاصر و نیم معاصر اور متاخر مآخذ کے متعدد بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ شاہ ولی اللہ دہلوی سفرِ حرمین کے بعد صرف منتہی طلباء کو تعلیم و تربیت دیتے تھے اور باقی وقت تالیف و تصنیف پر صرف فرماتے تھے۔ تعلیمِ حدیثِ شریف کی اعلیٰ کتابوں

کی اور تربیت و تزکیہ مختلف سلاسل و طرق تصوف میں۔ اسی طرح تالیف و تصنیف میں زیادہ زور حدیث نبوی علیٰ صاحبہ الصلوٰۃ والسلام پر رہا۔ بالخصوص اولین عہد میں۔ ملفوظاتِ عزیزی میں ہے "حضرتِ والدِ ماجد از ہر یک فن شخصے تیار کردہ بودند طالبِ فن با وے می سپردند، وخود مشغولِ معارف گوئی و نویسی می بودند، وحدیث می خوانیدند، بعد مراقبہ ہرچہ کشف می رسید می نگاشتند (حضرت والد ماجد نے ہر ایک فن کے لئے ایک شخص کو تیار کر دیا تھا اور ہر فن کے طالب علم کو اس کے (فاضل کے) سپرد کر دیتے تھے اور حقائق و معارف بیان و تحریر کرنے میں مشغول رہتے تھے، مراقبہ کے بعد جو کچھ کشف ہوتا اس کو لکھ لیتے تھے...... برکاتی، ۱۲)۔

اس کی واقعاتی شہادتوں سے بھی تصدیق ہوتی ہے۔ مکہ و مدینہ سے واپسی کے معاً بعد شاہ صاحب نے ایک دو رسالوں کے سوا تمام رسائل و کتب حدیثِ نبوی سے متعلق لکھیں۔ ان میں (۱)الدر الثمین فی مبشرات النبی الامین (عربی) (۲)النوادر من احادیث سید الاوائل والاواخر (عربی) (۳)المسلسلات من حدیث النبی (عربی) (۴)اربعون حدیثا (عربی) (۵)الارشاد الی مہمات علم الاسناد (عربی) (۶)شرح تراجم ابواب صحیح البخاری (عربی) (۷)فیوض الحرمین (عربی) اور (۸) حجۃ اللہ البالغۃ (عربی) شامل اور ممتاز ہیں۔ ان سب کا تعلق حدیثِ نبوی سے ہی ہے۔ فیوض الحرمین کے باب میں شاید یہ کہا جائے کہ اس کا تعلق مبشرات و انکشافات سے ہے جو شاہ صاحب کو روضۂ نبوی پر مراقبہ کے دوران دربارِ رسول اکرم ﷺ سے عطا ہوئے تھے، اس بنا پر وہ بھی حدیث کے ضمن میں آتے ہیں ورنہ اس کو استثنا سمجھا جا سکتا ہے۔ اس ضمن میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ شاہ صاحبؒ نے یہ تمام تالیفات عربی زبان میں لکھی تھیں۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ حرمین سے واپسی کے بعد ان پر عربی زبان کا غلبہ شدید تھا نیز ان کے پسندیدہ مضمون حدیثِ نبوی کا تقاضا بھی اسی زبانِ نبوی کو اختیار کرنے کا تھا۔

"حجۃ اللہ البالغہ" بھی بنیادی طور سے حدیث کی کتاب ہے اگرچہ اس کو بالعموم "علم اسرار دین و شریعت" کا قاموس کہا اور سمجھا جانے لگا ہے۔ ماہرینِ فکرِ ولی اللّٰہی نے اس کا موضوع فنِ حدیث ہی قرار دیا ہے۔ محمد متین ہاشمی رقمطراز ہیں: "علمِ حدیث کی خدماتِ جلیلہ کے سلسلہ میں حضرت شاہ صاحب کا یہ کارنامہ بھی کم اہم نہیں کہ آپ نے احادیث کی حکمتیں بھی بیان فرمادی ہیں۔ جو شخص "حجۃ اللہ البالغہ" کا مطالعہ کرے گا اسے حضرت شاہ صاحبؒ کی اس خدمت کا اعتراف کرنا پڑے گا۔"

(سطعات؛ اردو ترجمہ، لاہور ۱۹۹۹ء، مقدمہ ۱۸)۔ نثار احمد فاروقی نے اسے "فقہ الحدیث" کی کتاب قرار دیا ہے (مقدمہ نادر مکتوبات، ۸۱) "حجۃ اللہ البالغہ" پر لکھنے والے بہت سے اہلِ علم کی شہادتیں نقل کی جاسکتی ہیں لیکن ان سے طولِ بیان کا خطرہ ہے۔

لیکن اصلِ بیان اور تشریحِ فن خود حضرتِ مولف کی تحریر میں ملتی ہے جو نا قابلِ تردید حقیقت ہے اور وہی بعد کے اہلِ قلم کی آراء کی بنیاد بھی بنی ہے۔ شاہ صاحبؒ "حجۃ اللہ البالغہ" کو "اسرارِ حدیث" کی کتاب سمجھا کرتے تھے۔ چنانچہ "السر المکتوم" میں ان کی ایک تحریر ہے: "ومن اعظم منن الله تعالیٰ علیٰ هذا العبد ان وفقه تخريج اسرار الحديث اجمالا و تفصيلا فدونها فی كتاب سماه حجة الله البالغه....." (اس بندہ پر اللہ تعالیٰ کے عظیم ترین احسانات میں سے ایک یہ ہے کہ اس نے بندہ کو اسرارِ حدیث کی اجمالی اور تفصیلی تخریج کی توفیق بخشی اور اس کو ایک کتاب میں مدون کر دیا جس کا نام "حجۃ اللہ البالغہ" رکھا..... (جلبانی، ۳۹)۔ خود "حجۃ اللہ البالغہ" کے مفصل و مدلل مقدمہ میں شاہ صاحبؒ نے اسے "شرح اسرار الاحادیث" کی کتاب قرار دیا ہے بالخصوص اس کی قسمِ دوم کو (مکتبہ سلفیہ لاہور، غیر مورخہ، ۱۱)۔

ان تمام داخلی و خارجی شواہد، علمی و تحقیقی قرائن اور شاہ صاحب کی تصریحات سے واضح ہوتا ہے کہ ان کی شاہکار تصنیف "حجۃ اللہ البالغہ" سفرِ حرمین کے معاً بعد کی کتاب ہے جس کی تالیف ۱۱۴۵ھ / ۱۷۳۲ء کے اواخر یا اگلے برس کے اوائل میں شروع ہوئی اور ۱۱۴۸ھ / ۱۷۳۵ء کے وسط سے پہلے پہلے وہ مکمل و مرتب ہو کر مقبولِ عام و خاص ہوئی۔ گویا کہ اس کی تالیف و تکمیل میں تین سال (۳۵-۱۷۳۲ء) کا عرصہ لگا۔ اس کا بہر حال امکان ہے کہ مطالعہ و تحقیق سے "حجۃ" کی تالیف کے زمانے کے باب میں مزید شواہد ملیں مگر ان سے غالباً کوئی جوہری فرق نہیں پڑے گا، چند مزید تفصیلات و جزئیات کا فرق پڑ سکتا ہے۔

حجۃ اللہ البالغہ

کے مخطوطے، طباعتیں، خلاصے اور ترجمے

نور الحسن راشد کاندھلوی

کہا جاتا ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہؒ کی تصانیف کے معتبر قلمی نسخے کم دستیاب ہیں مگر یہ خیال صحیح نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ حضرت شاہ صاحب کی اکثر اہم کتابوں کے معتبر و مستند نسخے ہندوپاکستان کی مختلف لائبریریوں میں موجود ہیں جن میں سے چند نسخے شاہ صاحب کے صاحبزادگان (حضرت شاہ عبدالعزیز، شاہ رفیع الدین اور شاہ عبدالقادرؒ) کے قلم سے ہیں۔ چند نسخے خانوادۂ ولی اللہ کے اور ممتاز علماء حضرت شاہ محمد اسحاقؒ وغیرہ کے لکھے ہوئے ہیں اور چند اہم تالیفات کے وہ نسخے بھی اب تک موجود ہیں جن میں حضرت شاہ صاحب کے دستخط ثبت ہیں اور کچھ نسخے ایسے بھی ہیں جو حضرت شاہ صاحب نے اپنے شاگردوں کو پڑھاتے وقت سامنے رکھے ہیں۔ ان نسخوں میں حضرت شاہ صاحب کے اجازت نامے بھی موجود ہیں۔ چند نسخے مؤلف کی نقل ہیں اور کچھ نسخے ایسے بھی ہیں جو حضرت شاہ صاحب کے ہمراز، بچپن کے دوست، تعلیم کے ساتھی، ممتاز ترین خلیفہ، عزیز ترین مکتوب الیہ اور شاہ صاحب کی متعدد علمی تحریرات و مؤلفات خصوصاً حجۃ اللہ البالغہ کی تصنیف کے داعی و محرک حضرت شاہ محمد عاشق پھلتیؒ کے قلم سے ہیں جو (میرے ناچیز خیال میں) نسخہ مصنف کے قائم مقام ہیں۔ ایسی ہی دستیاب تالیفات میں حجۃ اللہ بھی شامل ہے۔

چوں کہ حجۃ اللہ البالغہ حضرت شاہ ولی اللہ اور خانوادۂ ولی اللّٰہی کے علماء کے نصاب اور معمولاتِ درس میں شامل رہی ہے اور ہر دور میں اس کی قراءت واجازت کا ثبوت ملتا ہے اس لئے قرین

قیاس ہے کہ اس کے بیسیوں معتبر نسخے اور نقلیں تیار کی گئی ہوں گی۔ان میں سے متعدد اہم نسخے اگرچہ گم نام دبے نشان اور ضائع ہو چکے ہیں تاہم اس وقت تک بھی حجۃ اللہ کے متعدد نسخے موجود ہیں۔ان میں تین یا چار بہت ممتاز اور بنیادی اہمیت کے نسخے ہیں۔چند نسخے ایسے بھی ہیں کہ اگرچہ ان کی خاص اہمیت اور امتیاز نہیں تاہم قلمی نسخوں کے تعارف اور متن کی نئی تدوین و تحقیق کے وقت ان سے بھی استفادہ ضروری ہے۔اب تک معلوم تمام نسخوں کا کسی قدر مختصر تعارف آئندہ صفحات میں پیش کیا جارہا ہے۔

حجۃ اللہ البالغہ کی مختلف قسم کی خدمات کی ابتداء حجۃ اللہ کی پہلی اشاعت سے ہوئی اور اس اشاعت پر درج مولانا محمد احسن نانوتوی (م رمضان المبارک ۱۳۱۲ھ / مارچ ۱۸۹۵ء) کا مرتبہ حاشیہ (اس وقت تک معلوم) پہلا حاشیہ ہے۔مولانا محمد احسن نانوتوی نے جب حجۃ اللہ البالغہ چھاپنے کا ارادہ کیا تو اس کے مخطوطات کی تلاش و جستجو کی۔اس وقت مولانا مرحوم کو چار مخطوطے ملے۔مولانا محمد احسن نے ان قلمی نسخوں کے مالکوں کے نام تو لکھے ہیں مگر ان نسخوں کا تعارف درج نہیں کیا۔مولانا احسن نانوتوی کی تحریر سے نہ ان کی خصوصیات و امتیازات کا علم ہوتا ہے نہ سنہ کتابت وغیرہ کا، مگر یہ ضرور معلوم ہو جاتا ہے کہ چاروں نسخے مل کر بھی ہر پہلو سے مکمل نہیں تھے، کسی نسخے میں کچھ کمی تھی۔دوسرے میں کچھ اور، بہر کیف مولانا احسن نے چاروں نسخوں سے مقابلہ کر کے حجۃ اللہ کا متن مرتب کیا مگر پھر بھی مولانا کو بعض مقامات پر اطمینان نہیں ہوا، جس کی مولانا نے حاشیہ میں صراحت کر دی ہے۔چوں کہ مولانا محمد احسن کی تحریر میں مذکورہ نسخوں کا تعارف درج نہیں اس لئے یہ کہنا بھی مشکل ہے کہ اس وقت تک دریافت شدہ مخطوطوں میں سے کوئی نسخہ ایسا بھی ہے جو مولانا محمد احسن نانوتوی کا ماخذ اور حجۃ اللہ البالغہ کی سب سے پہلی اشاعت کی اساس رہا ہو۔

مولانا محمد احسن نانوتوی کے زیر استعمال مخطوطات کے علاوہ حجۃ اللہ کے آٹھ قلمی نسخے اس وقت تک معلوم اور موجود ہیں۔ان میں سے ایک نسخہ (جو خاصا متعارف ہے) حضرت شاہ ولی اللہ (م ۲۹ر محرم ۱۱۷۶ھ / ۲۰ر اگست ۱۷۶۲ء) کی حیات کا لکھا ہوا ہے۔ایک اور نسخہ حضرت شاہ صاحب کی وفات کے چند سال بعد ۱۱۸۳ھ / ۱۷۶۹ء میں لکھا گیا تھا۔ایک اہم نسخہ حضرت شاہ محمد اسحاق کے دستِ مبارک کا ہے۔چوتھا نسخہ وہ ہے جو عرصہ تک فکرِ ولی اللّٰہی کے ماہر محقق مولانا عبید اللہ سندھی کے مطالعہ میں رہا ہے۔ان کے علاوہ چار نسخے اور ہیں جن میں سے دو پر سنہ کتابت درج ہے جبکہ دوسرے دو نسخوں پر سنہ کتابت ہی نہیں بلکہ کاتب کا نام بھی درج نہیں ہے۔ان میں سے ہر ایک مخطوطہ کا مختصر

تعارف درج ذیل ہے:

۱۔ نسخہ کراچی مکتوبہ ۱۱۵۹ھ:۔ حجۃ اللہ کا سب سے پرانا اور اہم ترین نسخہ وہ ہے جو حضرت شاہ صاحب کے ایک شاگرد اور مسترشد کریم نے حضرت شاہ عبدالعزیز کے سال ولادت ۱۱۵۹ھ / ۱۷۴۶ء میں نقل کیا تھا۔ یہ نسخہ صرف اس وجہ سے اہم نہیں ہے کہ یہ حجۃ اللہ کا سب سے پرانا معلوم نسخہ ہے بلکہ اس نسخہ کی ایک اور بڑی خصوصیت جس نے اس کی معنویت اور قدر و قیمت بڑھادی یہ ہے کہ شاگرد ناقل نے اسی نسخہ کو ۱۱۶۲ھ میں حضرت شاہ صاحب سے پڑھا بھی تھا۔ ان کی شاہ صاحبؒ سے تعلیم و قراءت کی شعبان ۱۱۶۲ھ / جولائی۔ اگست ۱۷۴۹ء میں تکمیل ہوئی تھی اس نسخہ کے پہلے صفحہ پر یوں صراحت ہے:

"پیش حضرتِ شیخ مصنف، بطریقِ تعلم شروع نمودہ شد، اللہ سبحانہ توفیق اتمام بہ
و تحقق بایں علوم میسر کناد"۔

اور نسخہ کے اختتام پر تحریر ہے:

"تم الکتاب حجۃ اللہ البالغۃ بید الفقیر الحقیر کریم
ہر کہ خواند دعا طمع دارم   زانکہ من بندہ گنہ گارم
در سنہ ۱۱۵۹ھ هجری المقدس"

اسی صفحہ پر دوسری جگہ لکھا ہے:

"تا شعبان ۱۱۶۲ھ تا آخر پیش حضرت مرشد خواندہ شدہ۔ اللہ تعالیٰ تحقق میسر کند"

یہ نسخہ عمدہ خط میں ۲۳-۱۸ / ۱۸ سائز کے دو سو تہتر (۲۷۳) اوراق پر مشتمل ہے۔ ان میں سے پہلے چھہتر اوراق خطِ نسخ میں ہیں اور ورق چھہتر سے آخر تک خطِ نستعلیق میں لکھے گئے ہیں۔ یہ نسخہ حضرت شاہ صاحب کے عہد سے آج تک کہاں کہاں رہا کچھ معلوم نہیں۔ حیرت ہے کہ اس نسخہ پر کاتبِ نسخہ کے علاوہ کسی اور کی ملکیت کے دستخط، مہر یا کوئی ایسی تحریر ثبت نہیں جس سے اس کے پچھلے مالکان یا کسی مالک کے متعلق علم ہو سکے۔ یہ نسخہ گذشتہ تقریباً چالیس سال سے پاکستان کے نامور ماہر قانون جناب خالد اسحاق صاحب کی ملکیت اور ان کی ذاتی لائبریری کی زینت ہے۔ اس نسخہ پر جو واحد مہر ثبت ہے وہ خالد اسحاق لائبریری کی ہے۔ اس لئے اب اس نسخہ کو نسخہ خالد اسحاق کراچی کے نام سے یاد کیا جانا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

نسخہ کراچی کے دیکھنے سے یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ نسخہ حضرت شاہ صاحب کے ابتدائی مسودہ

کی نقل ہے۔چوں کہ اس میں جگہ جگہ عبارتیں قلم زد کی گئی ہیں جن کی خاصی تعداد ہے:ایک آدھ سطر سے چار چھ سطروں تک اور بہت سے مقامات پر آدھا صفحہ، پون صفحہ بلکہ پورا یا ڈیڑھ یا پونے دو صفحے مسلسل قلم زد کیے گئے ہیں، کہیں کہیں عبارتیں بالکل مٹائی گئی ہیں بیشتر مقامات پر قلم زد عبارت پڑھی جا سکتی ہے،اس لئے کہا جا سکتا ہے کہ ناقل (کریم) نے اپنا نسخہ حضرت مصنف کے ابتدائی مسودہ سے نقل کیا تھا مگر درس کے وقت جب یہ نسخہ حضرت شاہ صاحب کے حضور پڑھا گیا تو حضرت شاہ صاحب نے اس میں کثرت سے ترمیم کرائی، جو عبارتیں غیر ضروری یا زائد تھیں وہ حذف کرادیں اور چند عبارتوں سے یہ بھی خیال ہوتا ہے کہ اس سلسلہ میں حضرت مصنف کی رائے میں تبدیلی ہو گئی تھی اس لئے پرانے نظریہ پر قلم پھیر دیا۔اسی شان سے پورے نسخہ کی تعلیم و قراءت مکمل ہوئی۔ آخر آخر میں حضرت شاہ صاحب نے جس متن کو باقی رکھا تھا، حجۃ اللہ کے اور نسخوں کے نقل کرنے والوں نے اس کو بنیاد بنایا ہے۔

یہ تو بڑی تصحیحات کی کیفیت تھی۔اس کے علاوہ کلمات یا فقروں کی تصحیح بھی کثرت سے ہے جو کہیں کہیں متن میں اور کثرت سے حاشیوں پر کی گئی ہے۔ تصحیحات کی فراوانی کا یہ عالم ہے کہ شاید ہی کوئی صفحہ ان سے خالی ہو۔نیز چند صفحات دوبارہ یا مکرر بھی نقل ہو گئے ہیں۔(ان سے متعلق حواشی پر غلام مصطفیٰ قاسمی نے قلم سے ان کی صراحت بھی کر دی ہے)۔

اس نسخہ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حجۃ اللہ میں ترمیم و اضافہ کا سلسلہ بعد تک جاری رہا اور کئی ایسے مباحث اور ابواب جو ابتدائی متن میں نہیں تھے بعد میں وقتاً فوقتاً اضافہ کیے گئے تھے۔ مثلاً زیر تعارف نسخہ (مکتوبہ کریم ۱۱۵۹ھ) میں مبحث اول کا "باب سر التکلیف" موجود نہیں اور مبحث خامس (مبحث البر والاثم) میں باب طبقات الاثم سے آخر تک کے مباحث نہیں۔گویا یہ ابواب و مباحث ابتدائی مسودہ میں شامل نہیں تھے، بعد میں اضافہ کیے گئے ہیں۔شاید اسی وجہ سے حجۃ اللہ کے کل ابواب کا شمار اس تعداد سے زیادہ ہو گیا ہے جس کا حضرت مصنف نے مقدمہ کتاب میں اظہار فرمایا ہے۔

اس نسخہ کی نقل میں بظاہر تین طرح کے قلم استعمال ہوئے ہیں: پہلے چہتر اوراق نسخ میں ہیں جن کی تحریر عمدہ نہیں ہے، اس کے بعد سے آخر تک نستعلیق میں ہے، اس میں بھی دو علیحدہ قلم بکار فرما معلوم ہوتے ہیں، ایک کی تحریر کمزور اور ہلکی ہے، دوسرا قلم رواں اور پختہ ہے۔یہی ناقل شاگرد کریم کا قلم معلوم ہوتا ہے۔حاشیہ پر درج کلمات اور فقروں کی تصحیح میں بھی دو قلم استعمال ہوئے ہیں

جن میں سے ایک کریم کا معلوم ہوتا ہے، دوسرے کی تعیین مشکل ہے، ممکن ہے یہ حضرت شاہ صاحب کا قلم ہو مگر اس کی صراحت نہیں ہے(۱)۔

۲-نسخہ پیر جھنڈا، حیدر آباد، مکتوبہ ۱۱۸۳ھ:-یہ نسخہ شیخ محمود بن محمد سندھی پلیچہ نے نقل کیا ہے۔ وہ مدتوں تک شیخ مولانا محب اللہ (پیر جھنڈا) کے شہرہ آفاق کتب خانہ میں رہا۔ اب اس کتب خانہ کا خاصا حصہ نیشنل میوزیم آف پاکستان، کراچی میں منتقل ہو گیا ہے، یہ نسخہ بھی غالباً وہیں ہو گا۔

۳-مکتوبہ بدست حضرت شاہ محمد اسحاق محدثؒ:-یہ نسخہ اگرچہ سنہ کتابت کی وجہ سے پیر جھنڈا کے نسخہ سے مؤخر ہے مگر اپنے والا مراتب کاتب کی وجہ سے نسخہ مصنف کے بعد دوسرے تمام نسخوں سے ممتاز اور فائق ہے۔ یہ نسخہ حضرت شاہ محمد اسحاق کے قلم کا لکھا ہوا ہے اور صحت و تحقیق میں تمام معلوم نسخوں پر فوقیت رکھتا ہے۔ یہ نسخہ کتب خانہ حرم مکہ معظمہ میں محفوظ تھا۔

کتابت ۹/رجب ۱۱۸۳ھ /نومبر ۱۷۶۹ء کو مکمل ہوئی۔ ایک سو چوالیس (۱۴۴) اوراق پر مشتمل، عمدہ خط میں صحیح متن رکھتا ہے، ترقیمہ کاتب کی عبارت حسب ذیل ہے:

> "وقع الفراغ من تحرير حجة الله البالغة بعدالعشاء الآخر، ليلة الخميس، تاسع شهررجب الفرد الحرام، سنة ۱۱۸۳ھ ثلاث وثمانين ومائة بعد الالف من الهجرة، على صاحبها افضل الصلوات واشرف التسليمات على يد احوج العباد الى ربه المعبود مسكين محمود المقلب بالطاهر بن محمود، پليچه كهڈى عفى الله عنه ورحمه"۔

یہ نسخہ بھی سندھ کے نامور عالم اور شیخ مولانا محب اللہ (پیر جھنڈا) کے شہرہ آفاق کتب خانہ میں تھا۔ (۲) اب اس کتب خانہ کا خاصا حصہ نیشنل میوزیم آف پاکستان، کراچی میں منتقل ہو گیا ہے۔ یہ نسخہ بھی غالباً وہیں ہو گا۔ اس نسخہ کی اہمیت یہ بھی ہے کہ یہ مدتوں مولانا عبید اللہ سندھی کے مطالعہ میں رہا ہے۔ مولانا عبید اللہ سندھی نے مکہ معظمہ کے قیام کے زمانہ میں اس نسخہ سے خاص استفادہ کیا تھا اور اس سے اپنے نسخہ کی تصحیح کی تھی۔ مولانا سندھی کے کئی شاگردوں نے مولانا کے حوالے سے اس نسخہ کا ذکر کیا ہے (۳)، بلکہ یہ اطلاع بھی ملتی ہے کہ مولانا سندھی نے حجۃ اللہ البالغہ کا ایک نسخہ شاہ محمد اسحاق کے نسخہ کے مطابق مرتب کر کے شائع کرا دیا تھا۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

۴-نسخہ خدابخش، پٹنہ:-خدابخش لائبریری پٹنہ میں بھی حجۃ اللہ البالغہ کا ایک نسخہ ہے جو

حضرت شاہ محمد اسحاق کے نسخہ کا تقریباً معاصر ہے۔اس نسخہ کی کتابت ۱۲ر ربیع الاول ۱۲۴۰ھ / ۴ر نومبر ۱۸۲۴ء کو مکمل ہوئی جس کی کاتب نے ان الفاظ میں صراحت کی ہے:

"تمت تمام شد ایں کتاب بموجب فرمائش جناب منشی محمد حسن دام اقبالہ، بتاریخ دوازدھم ماہ ربیع الثانی سنہ ۲۲ بو سی، مطابق ۱۲۴۰ ہجری"۔

یہ نسخہ درمیانہ پیمائش کے دو سو ستاون (۲۵۷) اوراق پر مشتمل ہے۔ عمدہ پاکیزہ نستعلیق میں لکھا ہوا ہے۔ تمام حاشیوں پر جدول کھینچی ہوئی ہے۔ قلم خوبصورت اور باریک ہے، کاتب کا نام درج نہیں مگر یہ صراحت ہے کہ یہ نسخہ منشی محمد حسن کے لئے نقل کیا گیا تھا۔

مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری فرماتے ہیں کہ یہ نہایت صحیح نسخہ ہے۔اس نسخہ کی مکمل مائکروفلم اور عکس حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری کے یہاں موجود ہے، راقم نے دیکھا ہے۔(۴)

۵- نسخہ کاکوری، مکتوبہ ۱۲۶۸ھ:- حجۃ اللہ البالغہ کا ایک نسخہ خانقاہ کاظمیہ قلندریہ کاکوری (لکھنؤ) میں محفوظ ہے۔اس نسخہ کا تعارف دستیاب نہیں مگر خانوادۂ کاکوری کی ممتاز شخصیت مولانا شاہ مجتبیٰ حیدر صاحب نے راقم سطور کے خط کے جواب میں لکھا تھا کہ یہ نسخہ ۱۲۶۸ھ / ۵۲-۱۸۵۱ء کا لکھا ہوا ہے۔

۶- نسخہ برلن، غیر مورخہ:- جرمنی کی قومی لائبریری (DEUTSHE STAT BIBLIOTHEK) برلن میں بھی حجۃ اللہ البالغہ کا ایک نسخہ محفوظ ہے۔یہ نسخہ نستعلیق میں صاف ستھرا لکھا ہوا ہے، مگر اس پر کاتب کا نام، سنہ کتابت یا کوئی اور ایسی عبارت تحریر نہیں جس سے اس نسخہ کے عہدِ کتابت اور ہندوستان سے برلن تک اس کے سفر پر کچھ روشنی پڑتی ہو۔اس نسخہ کے آخری صفحہ پر ایک ناقص سی عبارت صفحہ کے آخر کے کونے پر لکھی ہوئی ہے "برائے مولوی عبد برمکان میاں قلندر بخش اجرت نقل پانزدہ روپے"۔ بظاہر یہ نسخہ اسپرنگر (ALOYS-SPRENGER) کے ذخیرہ کتب کا ہے جو اسپرنگر کے مملوکہ سینکڑوں مخطوطات کے ساتھ ہندوستان سے برلن منتقل ہوا۔ ممکن ہے کہ یہ نسخہ خود اسپرنگر نے نقل کرایا ہو جس کو کتابیں نقل کرانے اور خریدنے کا خاص شوق تھا۔

یہ نسخہ اگرچہ حجۃ اللہ کے دونوں حصوں پر مشتمل ہے مگر مولانا مفتی سعید احمد پالن پوری صاحب فرماتے ہیں کہ یہ دونوں حصے ناقص ہیں: پہلے حصہ میں کچھ ابواب رہ گئے ہیں اور دوسرے حصہ

میں ابواب ششی کے بعد کے مباحث رہ گئے ہیں۔

نسخہ برلن فل اسکیپ سائز کے پانچ سو انتالیس (۵۳۹) اوراق پر مشتمل ہے۔ دو ورق اس کے بعد لگے ہوئے ہیں جن میں سے پہلے ورق پر وہ ناتمام عبارت درج ہے جو اوپر نقل کی گئی ہے۔ فی صفحہ پچیس سے ستائیس تک سطریں ہیں۔ پورا نسخہ قلم کی یکسانیت کی وجہ سے لائق تعریف ہے مگر افسوس ہے کہ اغلاط سے محفوظ نہیں۔ اس نسخہ کا مکمل فوٹو اسٹیٹ مولانا مفتی سعید احمد پالن پوری (دار العلوم، دیوبند) کے ذخیرہ میں موجود ہے۔ (۵)

۷- **نسخہ دہلی، ذخیرہ مولانا زید ابو الحسن فاروقی، غیر مورخہ:-** حجۃ اللہ البالغہ کا ایک نسخہ دہلی میں خانقاہ مرزا مظہر جان جاناں کے سجادہ نشین مولانا زید ابو الحسن فاروقی کے کتب خانہ میں ہے جو اندازاً تیرھویں صدی ہجری / انیسویں صدی عیسوی کا لکھا ہوا ہے اور ایک سو چھتر اوراق پر مشتمل ہے مگر اس پر کاتب وغیرہ کا نام موجود نہیں۔ (۶)

۸- **نسخہ مدرسہ صولتیہ، مکہ معظمہ، غیر مورخہ:-** یہ نسخہ اگرچہ دریافت نسخوں میں سب سے بعد کا لکھا ہوا معلوم ہوتا ہے مگر اس کی خصوصیت، جو اس کو پہلے دو نسخوں (نسخہ مصححہ حضرت شاہ ولی اللہ اور مکتوبہ حضرت شاہ محمد اسحاقؒ) کے علاوہ دوسرے تمام نسخوں سے ممتاز کرتی ہے، یہ ہے کہ دو برسوں تک مولانا عبید اللہ سندھی کی تحویل و مطالعہ میں رہا ہے۔

اس نسخہ پر کاتب کا نام اور سنہ کتابت وغیرہ درج نہیں مگر اس کے حاشیوں پر کثرت سے مولانا سندھی کے قلم سے افادات درج ہیں۔ اس نسخہ سے ملحق ایک سادہ ورق پر مولانا سندھی کی ایک تحریر بھی موجود ہے جس میں مولانا سندھی نے حجۃ اللہ البالغہ کے لئے اپنی سندیں لکھی ہیں۔ ان میں سے ایک سند شیخ عبد الستار بن عبد الوہاب دہلوی مکی کی عطا کردہ ہے۔ شیخ عبد الستار کو حضرت شاہ محمد اسحاق کی صاحبزادی محترمہ خدیجہ سے حجۃ اللہ البالغہ کی اجازت ہے اور خدیجہ کو اپنے والد بزرگوار حضرت شاہ محمد اسحاقؒ سے۔ (۷)

یہ نسخہ تقریباً چار سو اوراق پر مشتمل ہے اس پر مولانا کے اس طرح دستخط ثبت ہیں:

"عبید اللہ بن الاسلام

المکۃ المعظمہ (کذا)

حارۃ الباب ۱۵ ر رجب ۵۳ ۱۳ھ / ۱۲-۱۳ ر اکتوبر ۱۹۳۴ء"

یہ نسخہ مدرسہ صولتیہ مکہ معظمہ کے ذخیرہ کتب میں موجود ہے، راقم نے دیکھا ہے۔

چند اور نسخے:- خیال یہ ہے کہ حجۃ اللہ کے محولہ بالا مخطوطوں کے علاوہ اور بھی متعدد اہم اور قابلِ ذکر نسخے مختلف ذاتی اور قومی لائبریریوں، مدرسوں اور خانقاہوں کے کتب خانوں میں موجود ہوں گے جو ہنوز غیر متعارف ہیں۔ شاید اس بنا پر کہ ہمارے بہت کم دینی علمی ذخیرہ ایسے ہیں جن کی فہرستیں عموماً مرتب اور دستیاب ہوں۔ بہر کیف اگر تلاش جاری رکھی جائے تو امید ہے کہ حجۃ اللہ البالغہ اور حضرت شاہ صاحب کی اہم تصانیف کے کئی نسخے ایسے دریافت ہوں گے جو قیمتی مآخذ اور نادر علمی تحفے ثابت ہوں گے۔

نسخہ دیوبند کاذکر جواب موجود نہیں:- دریافت نسخوں کے تذکرہ کے بعد ایک ایسے نسخے کا ذکر بھی لازم ہے جو چند سال پہلے تک موجود تھا مگر اب اس کا سراغ نہیں ملتا۔ یہ نسخہ کتب خانہ دارالعلوم دیوبند میں موجود تھا اور حضرت شاہ عبدالعزیز کے شاگرد مولانا امیر حیدر حسینی بلگرامی (م ۱۲۱۷ھ) (۸) کی ملکیت میں رہ چکا تھا۔ اس کے پہلے صفحہ پر مولانا امیر حیدر کے قلم سے حضرت شاہ عبدالعزیز کا حجۃ اللہ البالغہ کے متعلق ایک گرامی نامہ بھی درج تھا جس میں حضرت شاہ عبدالعزیز نے لکھا تھا کہ حجۃ اللہ البالغہ اسرارِ دین و شریعت میں بے مثال اور امت میں پہلی مفصل تالیف ہے۔ حضرت شاہ صاحب نے یہ گرامی نامہ ۲ رذی قعدہ ۱۲۱۳ھ / اپریل ۱۷۹۹ء میں تحریر فرمایا تھا اور مکتوب الیہ نے اس خط کو اس نسخہ پر نقل کر کے محفوظ کر دیا تھا۔

یہ نسخہ مولانا نسیم احمد فریدی امروہوی (م ربیع الاول ۱۴۰۹ھ / ۱۸راکتوبر ۱۹۸۸ء) نے کتب خانہ دارالعلوم میں دیکھا تھا اور اسی نسخہ کے حوالہ سے شاہ عبدالعزیز کا مذکورہ گرامی نامہ حضرت شاہ صاحب کے تبرکات و مکتوبات میں نقل کیا ہے (۹)، مگر دارالعلوم دیوبند کی فہرستِ مخطوطات میں اس نسخہ کا اندراج اور تعارف شامل نہیں۔ (۱۰)

قاہرہ اور رامپور میں حجۃ اللہ البالغہ کے مخطوطات:- ڈاکٹر زبید احمد نے لکھا ہے کہ حجۃ اللہ البالغہ کا ایک ایک قلمی نسخہ قاہرہ اور رام پور میں بھی ہے۔ (۱۱) ڈاکٹر زبید احمد کے حوالہ سے مولانا غلام مصطفیٰ قاسمی صاحب (۱۲) اور متعدد اصحاب نے بھی یہی لکھ دیا ہے کہ حجۃ اللہ کا ایک ایک قلمی نسخہ قاہرہ اور رام پور میں بھی ہے مگر یہ اطلاع صحیح نہیں۔

ڈاکٹر زبید احمد صاحب نے اس کے لئے کتب خانہ خدیو مصر، قاہرہ اور رام پور لائبریری کی

قدیم فہرست کا حوالہ دیا ہے۔ مگر اس اطلاع میں کچھ سہو معلوم ہوتا ہے۔ کتب خانہ خدابو (۱۳) اور رام پور کی فہرست مرتبہ حکیم اجمل خاں میں حجۃ اللہ البالغہ کے کسی قلمی نسخے کا ذکر اور اندراج نہیں ہے۔ (۱۴) دونوں کتب خانوں کی مذکور فہرستوں میں جس نسخہ کا ذکر ہے وہ حجۃ اللہ البالغہ کی پہلی اشاعت مطبوعہ مطبع صدیقی بریلی ۱۲۸۶ھ ہے۔ ان فہرستوں میں قلمی نسخوں کا نام و نشان بھی نہیں۔ نیز رضا لائبریری رام پور کے بعد کے اضافوں اور فہرستوں میں بھی حجۃ اللہ البالغہ کے قلمی نسخہ کا تذکرہ شامل نہیں ہے۔ (۱۵) لہذا یہ اطلاع صحیح نہیں۔

حجۃ اللہ البالغہ کی طباعتیں

اولین کوشش

حجۃ اللہ البالغہ کی دستیاب سب سے پہلی طباعت مطبع صدیقی بریلی کی ہے مگر یہ حجۃ اللہ شائع کرنے کی پہلی کوشش نہیں تھی۔ اس کی طباعت کی سب سے پہلی تحریک حضرت شاہ عبدالعزیز (م، شوال ۱۲۳۹ھ / ۶ر جون ۱۸۲۴ء) کی حیات میں ہوئی تھی۔ غالباً شاہ صاحب کے اشارہ پر اس کا ارادہ کیا گیا تھا اور اس کے لئے حجۃ اللہ البالغہ کا ایک نسخہ بھی حضرت شاہ عبدالعزیز نے خود فراہم کیا تھا۔ اس کی تمام تفصیلات تو ہمدست نہیں لیکن بعض اشارات ضرور ملتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب کلکتہ میں مطابع قائم ہونے کی اطلاعات اور ان کی چھپی ہوئی کتابیں دہلی پہونچیں اور شاہ صاحب کے ملاحظہ میں آئیں تو حضرت شاہ عبدالعزیز نے اس نئی ایجاد کو پسند فرما کر مختلف کتابوں کی طباعت اور علم کے فروغ واشاعت کے لئے اس طریقہ سے فائدہ اٹھانے کا ارادہ فرما لیا تھا۔

کلکتہ میں شاہ صاحب کے متوسلین کی ایک بڑی جماعت تھی جس میں کئی بڑے تاجر اور مطبع والے بھی شامل تھے۔ ان کا یہ منشاء معلوم ہونے کے بعد شاہ صاحب کے دو ممتاز نیاز مندوں منشی امین الدین اور ان کے بھائی منشی نعیم الدین (۱۶) نے (جو غالباً حضرت شاہ ولی اللہ سے بیعت بھی تھے) حضرت شاہ کی کتابوں کے چھپوانے کا ارادہ کر لیا۔ حضرت شاہ عبدالعزیز نے اس کی تحسین فرمائی اور حضرت شاہ ولی اللہ کی چند تالیفات نقل کر کے طباعت کے لئے بھجوائیں۔ ان کتابوں کے ملنے کے بعد منشی نعیم الدین نے حضرت شاہ عبدالعزیز سے حجۃ اللہ بھی طلب کی۔ شاہ صاحب نے لکھا کہ اس کی نقل تیرہ روپے میں تیار ہوگی۔ منشی جی نے فوراً حضرت شاہ صاحب کی خدمت میں پندرہ روپے بھجوا دیے اور لکھا کہ اگر یہ نقل میرے وطن جانے سے پہلے مل جائے تو اچھا ہے (طباعت شروع کرنے کا تقاضہ ہوگا) منشی

جی نے اس وقت جو خط لکھا تھا اس میں تحریر ہے:

"حجۃ اللہ البالغہ کہ در اسرارِ فقہ تصنیف حضرت پیرو مرشد است، گذارش خدمت نمودہ بودم، آں جناب شرف ارقام فرمودہ اند کہ بخرچ سیزدہ روپے کتاب مذکورہ طیار خواہد شد دریں صورت مبلغ پانزدہ روپے ارسال خدمت می نمائم، معرفتِ مہاجن بخدمت خواہد رسید۔ امید کہ کتاب مذکور طیار کنانیدہ عنایت فرمایند۔ ارادہ است کہ بعرصہ یک دو ماہ بطرف وطن بروم۔ اگر کتاب مطلوبہ وجواباتِ سوالاتِ من ارقام فرمایند طیار شدہ قبل از رفتن من برسد عین عنایت وکرم خواہد شد"۔ المرقوم ۱۹ر شہر جمادی الاولیٰ ۱۲۳۷ھ / فروری ۱۸۲۲ء (۱۷)

(حجۃ اللہ البالغہ جو فقہ کے اسرار (ورموز) میں حضرت پیرومرشد کی تصنیف ہے میں نے اس کی نقل بھجوانے کے لئے خدمتِ عالی میں گذارش کی تھی۔ آں جناب نے اس کے جواب میں تحریر فرمایا ہے کہ تیرہ روپے میں اس کتاب (حجۃ اللہ البالغہ) کی نقل تیار ہو جائے گی، اس وجہ سے میں پندرہ روپے روانہ کر رہا ہوں۔ مہاجن کے ذریعہ سے خدمت میں پہونچیں گے۔ امید ہے کہ مذکورہ کتاب تیار کرا کر عنایت فرمائیں گے۔ ارادہ یہ ہے کہ ایک دو مہینہ میں وطن کی طرف جاؤں گا اور مطلوبہ کتاب اور میرے سوالات کے جوابات تحریر اور تیار ہو کر میرے جانے سے پہلے مجھے مل جائیں تو عین عنایت و کرم ہو)۔

حضرت شاہ عبدالعزیز کو حضرت شاہ ولی اللہ کی کتابوں کی تعلیم و تدریس کے علاوہ ان کی اشاعت کا بھی بہت اہتمام تھا۔ ایک اور گرامی نامہ میں جس کے مکتوب الیہ کی صراحت نہیں، بظاہر شاہ صاحب کے کوئی شاگرد مقیم کلکتہ ہیں، تحریر فرمایا تھا:

"ثم انہ قد طال الزمان ولم یطلع منکم علی خبر ولم یقف علی عین ولا اثر، وعسی ان لایکون المانع لکم من ارسال المکاتیب الا الاشتغال بالدرس والافادۃ فھنیئاً لکم ھذہ السعادۃ۔

غیران ھناك امراً تجب علیکم مراعاتہ والاھتمام بشانہ، وھو اشاعۃ کتب سیدی الوالد قدس سرہ وھو من احسن مناھج الشکر وخیر طرق الاحسان، المشار الیہ فی قولہ تعالی ھل جزاء الاحسان الا الاحسان"۔ (۱۸)

مگر یہ معلوم نہیں کہ یہ کوشش کس حد تک کامیاب ہوئی۔ بعض اور ذرائع سے صرف یہ

اطلاع ملتی ہے کہ منشی نعیم الدین کی کوششوں سے الفوز الکبیر چھپ گئی تھی (مگر اس اشاعت کا کوئی نسخہ راقم سطور کے علم میں نہیں)۔اس تحریک کے ذریعہ سے حضرت شاہ ولی اللہ کی اور کتابوں کی طباعت کا جو اہتمام کیا گیا تھا خصوصاً حجۃ اللہ کی اشاعت کا اس کا کچھ سراغ نہیں ملتا۔

پہلی اشاعت اور پہلا مطبوعہ حاشیہ، طبع اول، بریلی، ۱۲۸۶ھ:— مولانا محمد احسن نانوتوی کا مطبع صدیقی جو بریلی میں قائم تھا ہندوستان کا ایک خاصا بڑا تجارتی اور اشاعتی ادارہ تھا اور اپنی مطبوعات کے موضوعات کے تنوع اور اعلیٰ علمی تصحیح و معیار کے لئے ممتاز تھا۔(۱۹) مطبع صدیقی نے حضرت شاہ ولی اللہ اور ان کے خاندان کے علماء کی کتابوں اور ان کے ترجموں اور شرحوں وغیرہ کو بطور خاص اپنے منصوبہ اشاعت میں شامل کر رکھا تھا۔اس مطبع کے ذریعہ سے حضرت شاہ ولی اللہ کی متعدد تصانیف کی پہلی مرتبہ اشاعت ہوئی، چند کے اعلیٰ درجہ کے ترجمے یا شرحیں چھپیں، چند کتابیں جو پہلے چھپ چکی تھیں نئی آب و تاب کے ساتھ شائع ہوئیں۔(۲۰)

غالباً مولانا محمد احسن اور ان کے چھاپہ خانہ کی انھیں خصوصیات اور اعلیٰ معیار نے مولانا منشی جمال الدین کتابوی(۲۱) کو متاثر کیا اور منشی جی کو حضرت شاہ ولی اللہ کی دو اہم کتابیں- حجۃ اللہ البالغہ اور ازالۃ الخفاء- مولانا محمد احسن کی تصحیح و حواشی سے مولانا نانوتوی ہی کے پریس میں چھپوانے کا خیال ہوا۔ منشی جی نے مولانا محمد احسن کو حضرت شاہ صاحب کی ازالۃ الخفاء اور حجۃ اللہ البالغہ کی طباعت کے لئے بطور خاص متوجہ کیا۔ مولانا محمد احسن نے بے پناہ مشاغل اور ہمہ وقت مصروفیات کے باوجود اپنے پختہ ارادہ اور سخت محنت کی عادت کی وجہ سے یہ ذمہ داری ایک بڑی خدمت و سعادت سمجھتے ہوئے قبول کرلی اور دونوں کتابوں پر شایانِ شان محنت کی، دونوں کے دستیاب نسخوں سے مقابلہ و تصحیح کی، پرمغز حاشیے لکھے، حلِ مطالب پر توجہ دی اور حسنِ کتابت کے علاوہ ضروری اعراب کا اور دونوں کتابوں کی اعلیٰ درجہ کی معیاری طباعت کا انتظام کیا،اس نسخہ کی تصحیح، حاشیہ اور کتابت کی جملہ خدمات مولانا محمد احسن کی نگرانی میں انجام پذیر ہوئیں اور (مولانا محمد احسن کے چھوٹے بھائی) مولانا محمد منیر کے اہتمام سے ان کی طباعت عمل میں آئی۔

مولانا محمد احسن نے حجۃ اللہ البالغہ کی طباعت کے لئے (اپنے خاص ذوق اور معمول کے مطابق) سب سے پہلے قلمی نسخوں کی جستجو کی۔ان کے فراہم کرنے کا اہتمام کیا، مولانا کو تلاش و جستجو کے بعد حجۃ اللہ کے چار نسخے مہیا ہوئے تھے، یہ نسخے مندرجہ ذیل بزرگوں کے کتب خانوں میں موجود

تھے، اگرچہ سب کے سب ناقص تھے:

۱- مولانا احمد حسن مراد آبادی (م ۱۲۸۸ھ / ۱۸۷۱ء)۔(۲۲)

۲- مولانا مفتی سعد اللہ رام پوری مراد آبادی (م رمضان ۱۲۹۴ھ / ستمبر ۱۸۷۷ء)۔(۲۳)

۳- مولانا مفتی ریاض الدین کاکوری (م صفر ۱۲۹۵ھ / فروری ۱۸۷۸ء)۔(۲۴)

۴- مولانا ارشاد حسین رام پوری مجددی (م جمادی الآخرہ ۱۳۱۱ھ / دسمبر ۱۸۹۳ء)۔(۲۵)

اس لئے مولانا محمد احسن نے ان میں سے کسی ایک نسخہ کو بنیاد نہیں بنایا بلکہ ان چاروں نسخوں کا گہری مبصرانہ نظر سے مطالعہ فرماکر ایک جامع، صحیح اور مکمل متن تیار کیا جس میں مولانا نے غالباً چاروں نسخوں کے امتیازات کو محفوظ کر لیا ہے۔ جس نسخہ میں جو باب یا عنوان دوسرے نسخوں سے زائد تھا اس کو بھی متن میں شامل کر لیا گیا ہے۔ مثلاً: "باب القضاء فی الاحادیث المختلفه"(۲۶) کے بعد ایک تتمہ شامل ہے جس کو تتمہ نمبر ۲ قرار دیا گیا ہے، اس کا عنوان ہے: "باب اختلاف الصحابة والتابعين فى الفروع"۔

یہ باب حضرت شاہ ولی اللہ کی مشہور تالیف "الانصاف فی سبب الاختلاف" کا مکمل متن ہے جس کو حجۃ اللہ البالغہ میں بھی شامل کر لیا گیا ہے۔ یہ اضافہ یا باب مولانا محمد احسن نانوتوی کے سامنے موجود حجۃ اللہ البالغہ کے نسخوں میں سے صرف ایک نسخہ میں شامل تھا جبکہ دوسرے نسخے اس اضافہ یا اس کے حوالہ سے خالی تھے۔ مگر مولانا محمد احسن نے اسی ایک نسخہ کی وجہ سے اس کو حجۃ اللہ البالغہ میں شامل فرمالیا جس کی حاشیہ میں درج ذیل الفاظ میں صراحت فرمائی:

"هذه التتمة المشتملة على الابواب الاربعة من هنا الى القسم الثانى لم توجد الافى نسخة واحدة وابقيتهافى المتن مطابقا للنسخة المذكورة لكون مضمونها مناسبا للكتاب و كلام المصنف فى آخرها ايضا يدل انها ينبغى ان تلحق فى اصل الكتاب"۔(۲۷)

ایسا ہی ایک حاشیہ یا وضاحت حجۃ اللہ البالغہ کے "مبحث فی الفتن" میں درج ہے۔ مولانا محمد احسن نے وہاں بھی یہی لکھا ہے کہ میں یہاں جو عبارت یا مضمون نقل کر رہا ہوں وہ (پیش نظر چار نسخوں میں) صرف ایک نسخہ میں موجود ہے، جو اگرچہ اپنے بعض مندرجات کی وجہ سے گویا مکرر ہے مگر چونکہ بعض فوائد پر مشتمل ہے اس لئے یہاں شامل کیا جارہا ہے:

"هذه العبارة من هنا الى المناقب لم تكن الا فى نسخة واحدة فنقلتها وان كانت كالمكررة

لتضمنہا بعض الفائدۃ وکانت النسخۃ المنقولۃ عنہا متروکۃ البیاض من ثلاثۃ مواضع"۔(۲۸)

مولانا احسن نے اپنے سامنے موجود نسخوں کی ایک اور کمی یا فروگذاشت پر بھی توجہ دلائی ہے۔"مبحث فی الاحادیث المختلفۃ" کے اختتام پر لکھتے ہیں:"کہ حضرت مصنف نے حجۃ اللہ البالغہ کی پہلی قسم کو سات مباحث اور ستر ابواب پر تقسیم کیا ہے جیسا کہ شاہ صاحب نے آغاز کتاب پر لکھا بھی ہے مگر یہاں(مبحث فی الاحادیث المختلفۃ تک)ابواب کا شمار اکیاسی(۸۱)تک پہنچ گیا ہے اور میرے(مولانا احسن کے)سامنے موجود تمام نسخوں میں ابواب کی یہی تعداد ہے،اس لئے کہا جا سکتا ہے کہ زائد ابواب یا تو مصنف نے بعد میں اضافہ کئے ہیں جس طرح اختلاف صحابہ و تابعین کی بحث بعد میں بڑھائی ہے یا حضرت مصنف سے مقدمہ کتاب میں سہو ہوا(ابواب کی تعداد صحیح نہیں لکھی گئی)یا بعد میں نسخہ نقل کرنے والوں کو مغالطہ ہوا اور انھوں نے بعض ایسے عنوانات کہ جن کو مصنف نے فصل قرار دیا تھا ابواب لکھ دیا ہے۔(۲۹)

مولانا محمد احسن نے ایک دو مقامات پر حضرت مصنف کی فروگذاشت پر بھی متوجہ کیا ہے اور حضرت مصنف کی رائے سے اختلاف بھی کیا ہے اور اس کے مختصر دلائل بھی ذکر کیے ہیں۔(۳۰)مگر مولانا محمد احسن کی اس رائے پر حیرت ہوتی ہے کہ حضرت شاہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ کی تکمیل اور اس کتاب پر نظر ثانی نہیں فرما سکے تھے۔مولانا احسن نے ایک جگہ لکھا ہے کہ:

"ومن هذا يعلم ان المصنف رحمه الله تعالى لم يتيسر له النظر الثاني في هذا الكتاب كما هو مشهور بين الناس"۔(۳۱)

مگر مولانا محمد احسن کا یہ خیال یا اطلاع صحیح نہیں کیوں کہ مولانا محمد احسن خود نقل کر چکے ہیں کہ حضرت شاہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ کو دو مقاصد پر تقسیم کیا ہے اور مقصد اول میں سات مباحث اور ستتر(۷۷)ابواب ہیں(اور معلوم نسخوں میں اکیاسی ابواب ہیں۔چار ابواب کے اضافہ کی وجہ بھی مولانا محمد احسن نقل کر چکے ہیں)جو مولانا محمد احسن کے مذکورہ خیال کی واضح تردید کر رہے ہیں اور اس خیال کی خود حضرت شاہ ولی اللہؒ کے الفاظ سے بھی تردید ہو رہی ہے۔حضرت شاہ صاحب نے اپنے معمول کے مطابق مقصد ثانی کے اختتام پر اپنے یہ خاص الفاظ تحریر فرمائے ہیں جو حضرت شاہ صاحب عموماً اپنی تصانیف کے اختتام پر تحریر فرمایا کرتے تھے:

"وليكن هذا آخر ما اردنا ايراده في القسم الاول من كتاب (حجة الله البالغة في"

علم اسرار الحديث) والحمد لله اولاً و آخراً ويتلوه ان شاء الله تعالٰى القسم الثانى "۔(۳۲)

مذکورہ الفاظ کے اختتام پر "فى بيان اسرار ماجاء عن النبى ﷺ تفصيلا"(۳۳) سے قسم ثانی شروع ہوگئی ہے اور "مبحث فى احكام النذور والايمان"(۳۴) پر قسم ثانی یعنی اصل کتاب کے بنیادی مباحث بھی اختتام کو پہنچ گئے۔اس کے آخر میں حضرت شاہ صاحب نے ارقام فرمایا ہے کہ یہاں کتاب کے وہ ابواب اور مباحث تو ختم ہوگئے جن کا میں نے ارادہ کیا تھا اور ان کی تکمیل اپنے اوپر لازم کرلی تھی (یعنی اصل کتاب یہاں مکمل ہوگئی ہے) مگر میں متفرق ابواب کے متعلق چند باتیں یہاں اور ذکر کرتا ہوں اگرچہ:

"وان جميع مايذكر فيها غيروافٍ بواجب حقها ولاكافٍ بحقيقة شانها،لكن مالايدرك كله لايترك كله، ونحن الآن نشتغل بشئى من السيروالفتن والمناقب على التيسير دون الاستيعاب والله الموفق المعين"۔(۳۵)

اس کے بعد سیرۃ النبی ﷺ کا ایک باب اور فتن کی بحث ہے۔

حضرت شاہ صاحب کی مذکورہ دونوں عبارتوں سے صاف واضح ہے کہ حجۃ اللہ البالغہ کی تالیف مکمل نہ ہونے کا خیال صحیح نہیں۔حضرت شاہ صاحب نے اس کتاب میں جن مباحث و مطالب کے درج کرنے کا ارادہ فرمایا تھا وہ اس کی پوری تکمیل فرما چکے تھے اور اصل مباحث اور کتاب مکمل کرنے کے بعد مزید افادیت کے خیال سے چند ابواب اور شامل فرمادیے تھے۔

مولانا محمد احسن کی درج بالا رائے سے قطع نظر اس حقیقت میں کسی کو شبہ نہیں ہوسکتا کہ مولانا محمد احسن کی حجۃ اللہ البالغہ کی تصحیح و اشاعت کی خدمت اور اُن کا حاشیہ اس کتاب کی تمام خدمات میں ہر پہلو سے امتیاز رکھتا ہے اور مولانا احسن کے اس حاشیہ پر بہت زیادہ اضافہ اگرنا ممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے اور یہ بھی حقیقت ہے کہ اس حاشیہ اور طباعت کے بعد سے حجۃ اللہ البالغہ پر جس قدر بھی کام ہوئے ہیں وہ تمام اسی حاشیہ کے مرہونِ منت ہیں اور اب بھی اس خدمت اور حاشیہ کی اولیت اور علمی مرتبہ مسلم ہے۔

حجۃ اللہ کی یہ پہلی طباعت بڑے سائز کے تین سو چھیانوے(۳۹۶)صفحات پر مشتمل ہے۔جس کے آخری دو صفحات پر مولانا محمد احسن کا لکھا ہوا خاتمۃ الطبع ہے۔اس میں مولانا نے اس کتاب کی طباعت کے لئے منشی جمال الدین کنانوی کی تحریک، تصحیح و مقابلہ کے لئے نسخوں کی فراہمی،

نسخوں کے مالکوں کے نام اور نسخوں کی تلاش، ان کے باہم مقابلہ اور متن کی تحقیق میں مولانا احمد حسن مراد آبادی کے بھرپور تعاون کا خاص طور سے ذکر کیا ہے۔ اسی تحریر میں چھ شعر کا عربی میں قطعہ تاریخ بھی ہے اور آخر میں ایک عبارت بھی جو نہ معلوم کس متقدم عالم کے کلام سے ماخوذ ہے۔

طبع دوم، بولاق مصر:- حجۃ اللہ البالغہ کی ہندوستان میں عمدہ طباعت کے بعد مولانا منشی جمال الدین کتانوی (کتانہ، ضلع میرٹھ، یوپی) مدار المہام ریاست بھوپال کو خیال ہوا کہ اس دولت کا افادہ عام ہونا چاہئے اور ہندوستان کا یہ تحفہ دنیائے اسلام کے علماء کی خدمت میں بھی پہنچنا چاہئے۔ اس لئے منشی جمال الدین نے حجۃ اللہ البالغہ کی مصر میں طباعت کا منصوبہ بنایا اور مولانا محمد حسین فقیر (بنی دہلوی) (۳۶) کو اس کی ذمہ داری سونپی۔ مولانا محمد حسین فقیر منشی جی کے نمائندہ اور سفیر کی حیثیت سے ترکی ہوتے ہوئے مصر پہونچے اور اس زمانہ کے سب سے بڑے اور اہم ترین مصری مطبع بولاق میں حجۃ اللہ البالغہ کی طباعت کا انتظام کیا۔

مصری طباعت کے لئے متن کی نئی تدوین یا قلمی نسخوں سے مراجعت کا اہتمام نہیں ہوا تھا، بلکہ صرف مطبع صدیقی بریلی کی اشاعت کو عربی خط میں شائع کر دیا گیا۔ اس طباعت میں مولانا محمد احسن نانوتوی کا حاشیہ اور تمام ترتیب جوں کی توں شامل ہے۔ بریلی اور بولاق کی طباعتوں میں بظاہر ایک امتیاز یہ ہے کہ بولاق کی طباعت میں جہاں کوئی حدیث شریف آئی ہے وہاں حاشیہ پر "ح" بنادی گئی ہے تاکہ الفاظِ حدیث کی صراحت ہو جائے۔ دوسرے یہ کہ اس کی تصحیح مصر اور ترکی کے مطابع کے مستحسین کے استاد اور نامور جید فاضل شیخ ابراہیم عبد الغفار دسوقی (م ۱۳۰۰ھ / ۱۸۸۳ء) نے کی تھی جو دقیقہ رس مصحح تھے۔ (۳۷)

بولاق کی اشاعت بھی دو جلدوں پر مشتمل ہے: جلد اول ہندوستانی اشاعت کی ترتیب کے مطابق ابواب الصلوۃ (کے باب ثیاب المصلی) پر مکمل ہو گئی ہے۔ دوسری جلد ابواب قبلہ سے شروع ہوئی ہے۔ جلد اول ایک سو ترانوے (۱۹۳) صفحات پر اور جلد ثانی ایک سو اٹھانوے (۱۹۸) صفحات پر مشتمل ہے۔ متن کی تکمیل کے بعد صفحہ ایک سو اٹھانوے کے اختتام سے دوسو کے آخر تک مولانا محمد احسن نانوتوی کا وہ خاتمۃ الطبع درج ہے جو پہلی طباعت میں شامل ہے اور صفحہ دوسو کی آخری سطور سے صفحہ دوسو دو تک شیخ ابراہیم دسوقی کا حرف اختتام یا خاتمۃ الطبع ہے جس میں تیرہ شعروں پر مشتمل عربی قطعہ تاریخ بھی ہے۔ آخری مصرعہ کے اعداد سے مصری طباعت کا سنہ نکلتا ہے جس کے اعداد ۱۲۹۴ھ

ہیں، مگر چند سطروں کے بعد خاتمہ الطبع کی آخری سطور میں سنہ طباعت ۱۲۸۴ھ (بارہ سو چوراسی) چھپ گیا ہے جو کسی طرح بھی صحیح نہیں ہو سکتا۔ اس اشاعت کی تکمیل کا صحیح سنہ اور مہینہ رمضان المبارک ۱۲۹۴ھ / ستمبر-اکتوبر ۱۸۷۷ء ہے۔

۳- **طبع خیریہ مصر ۲۳-۱۳۲۲ھ**:- بولاق کے بعد کی جو طباعتیں مل سکیں ان میں تیسری طباعت مطبع خیریہ مصر کی ہے، جو ۲۳-۱۳۲۲ھ میں دو جلدوں میں چھپی تھی، جلد اول ۱۳۲۲ھ کے آخر میں اور جلد دوم صفر ۱۳۲۳ھ میں شائع ہوئی۔ یہ طباعت بولاق کی جوں کی توں نقل ہے۔

۴- **طبع منیریہ مصر ۱۳۵۲ھ**:- یہ نسخہ بھی بولاق اور خیریہ کی طباعتوں کی مانند دو جلدوں میں ہے، جو ۱۳۵۲ھ (۳۴-۱۹۳۳ء) میں چھپا تھا۔ اس کے سرورق پر یہ مختصر عبارت چھپی ہوئی ہے:

"قام بطبعه ونشره للمرة الاولى ۱۳۵۲ھ جماعة من محبي العلم والاصلاح، راجع اصول وصححها وقيد حواشيها بعض فضلاء الهند"۔

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علماء اور مصلحین کی ایک جماعت نے اس کی طباعت کا اہتمام کیا تھا اور ہندوستان کے کسی فاضل نے مراجعت و تصحیح اور اس کے حواشی کو منضبط کیا تھا۔ غالباً یہ ہندوستانی عالم مولانا عبید اللہ سندھی تھے جن کی شرح حجۃ اللہ البالغہ کے ایک ناقل نے اپنے نسخہ میں ایک موقعہ پر لکھا ہے: "وفي النسخه المطبوعة هكذا لانها طبعت بعد ان صححها العلامه امير الائمة سيدنا السندهي"۔ (۳۸)

یہ عبارت مکہ معظمہ میں ۱۳۵۳ھ میں مولانا سندھی کے درس میں لکھی گئی تھی اور یہ محقق ہے کہ اس دوران یعنی جب مولانا سندھی مکہ مکرمہ میں مقیم تھے (صفر ۱۳۴۵ھ / اگست-ستمبر ۱۹۲۶ء سے اواخر محرم ۱۳۵۳ھ / فروری ۱۹۳۴ء تک) اس زمانہ میں ہندوستان یا عرب ملکوں میں نسخہ منیریہ کے علاوہ حجۃ اللہ البالغہ کا کوئی اور نسخہ نہیں چھپا تھا۔ اس لئے یہ یقین ہوتا ہے کہ مولانا سندھی ہی نے اس کی تصحیح کی تھی۔ مولانا کے بعض دوسرے شاگردوں نے بھی لکھا ہے کہ مولانا سندھی نے مکتبہ حرم مکی میں موجود حجۃ اللہ کے ایک اہم قلمی نسخہ (مکتوبہ بقلم حضرت شاہ محمد اسحاق) سے متن کی تصحیح کی تھی (۳۹) لہذا اغلب ہے کہ یہ وہی تصحیح شدہ نسخہ ہے، اسی لئے حجۃ اللہ البالغہ کے نسخہ منیریہ کا متن تصحیح میں دوسرے تمام نسخوں سے فائق معلوم ہوتا ہے۔

غالباً یہی وجہ ہے کہ بعد میں منیریہ کی طباعت کو ہندوستان میں قبول عام حاصل ہوا اور گذشتہ

پچاس برس سے ہندوستان میں حجۃ اللہ البالغہ کے جس قدر بھی نسخے چھپ رہے ہیں ان کی اساس منیریہ کی طباعت ہے۔

یہاں یہ بھی ذکر کر دینا چاہئے کہ دارالعلوم دیوبند کے کتاب خانے میں منیریہ کی طباعت کا ایک ایسا نسخہ بھی موجود ہے جس کے ایک ورق پر مولانا عبیداللہ سندھی کے دو شاگردوں - مولانا سید تقویم الحق حلیمی اور مولانا خلیل الرحمن صدیقی امروہوی - کے دستخط ہیں اس صراحت کے ساتھ کہ انھوں نے مولانا سندھی سے اس نسخہ کا درس لیا تھا۔

چند ہندوستانی طباعتیں:- منیریہ کی طباعت کا کتب خانہ رشیدیہ دہلی نے سب سے پہلے ۱۳۷۳ھ / ۱۹۵۳ء میں عکس (reprint) شائع کیا تھا۔ اس کے بعد سے یہی طباعت آج تک برابر چھپ رہی ہے۔ بعض دوسرے مکتبوں نے اسی عکس کا فوٹو شائع کیا ہے۔

دارالسلفیہ لاہور کی اشاعت:- حجۃ اللہ البالغہ کی برصغیر کی دوسری اشاعتوں میں کتب خانہ رشیدیہ دہلی کے بعد دارالسلفیہ لاہور کی طباعت سب سے بہتر ہے، اگرچہ اس پر مصحح کا نام اور سنہ اشاعت درج نہیں، مگر اس نسخہ میں تصحیح کا مزید اہتمام محسوس ہوتا ہے۔ اس کی ایک اور خوبی یہ ہے کہ حجۃ اللہ البالغہ میں جن احادیث و روایات کا اشارہ یا مختصر فقرہ آیا ہے اس کا مکمل متن حاشیہ میں درج کر دیا گیا ہے۔

بیروت کی چند متاخر اشاعتیں:- تقریباً ۱۳۹۰ھ / ۱۹۷۰ء کے بعد دنیائے اسلام میں حجۃ اللہ البالغہ کی مانگ اور اشاعت میں خاصا اضافہ ہوا، اس لئے تھوڑے تھوڑے وقفہ سے بیروت کے متعدد اداروں نے اس کے کئی ایڈیشن شائع کئے جن میں بولاق کی پہلی طباعت سے منیریہ بلکہ دارالسلفیہ تک کی تمام اشاعتوں کے عکس شامل ہیں۔ ان میں سے کئی طباعتیں راقم نے دیکھی ہیں، مگر ان میں بظاہر کوئی نئی اور قابلِ ذکر بات نہیں ہے۔

بحاشیہ شیخ محمد سالم ہاشمی، بیروت:- چند سال پہلے ۱۴۱۵ھ / ۱۹۹۵ء میں دارالکتب العلمیہ بیروت سے حجۃ اللہ البالغہ کا ایک نسخہ شائع ہوا تھا جس میں ذیلی عنوانات کا اضافہ کیا گیا ہے، اگرچہ اس کے بعض عنوانات کے برمحل ہونے میں شبہ ہے۔ اس کے علاوہ معمولی سی ترمیم یہ کی گئی ہے کہ مباحث قبلیہ جو تمام نسخوں میں جلد ثانی کے آغاز پر آتے ہیں اس نسخہ میں جلد اول کے آخر میں شامل کئے ہیں۔

اور جلد ثانی کی ابتداء الستر ۃ سے کی گئی ہے۔ تمام حواشی مولانا احسن نانوتوی ہی کے ہیں جو پہلی طباعت سے چلے آ رہے ہیں۔ مگر تعجب ہے کہ ناشر نے عنوانات نگار کے نام کے ساتھ ضبط و تخریج حواشی کا بھی اندراج کیا ہے اس فروگذاشت سے قطع نظر اس نسخہ کی طباعت اور کاغذ وغیرہ عمدہ ہے، ظاہری معیار کے لحاظ سے کوئی اور نسخہ اس کے ہم پایہ نہیں ہے۔

بیروت کی ایک اور اشاعت:- بیروت سے پانچ چھ سال پہلے حجۃ اللہ البالغہ کا ایک ایڈیشن اور چھپا ہے جس پر، سنا ہے کہ، کسی قدر مفصل مقدمہ اور احادیث شریفہ کی جزوی تخریج ہے مگر یہ نسخہ مجھے نہیں ملا، اس لئے اس اطلاع کی تفصیل و تحقیق سے قاصر ہوں۔

حجۃ اللہ البالغہ کی شروح

ان میں سب سے قدیم، مفید اور قابلِ قدر شرح مولانا عبید اللہ سندھی کی ہے۔ انھوں نے حجۃ اللہ البالغہ کی تدریس و تعلیم کے دوران اپنے افادات اردو میں ارشاد فرمائے تھے جن کو ان کے شاگردوں نے منضبط کر لیا۔ ان کے دو شاگردوں نے افاداتِ سندھی کو عربی میں بھی منتقل کر کے اسے چھاپ دیا۔ ان شرحوں میں چند موقعوں پر ان کتابوں کے حوالے بھی درج ہیں جو حضرت شاہ ولی اللہ کے بعض مباحث کے ماخذ ہیں۔ بعض جگہوں پر حوالے درج نہیں، صرف مرجع کی مجمل رہنمائی کی گئی ہے۔

نیز حجۃ اللہ البالغہ میں جو مباحث آئے ہیں ان کے ضمن میں حضرت شاہ صاحب کی جو خاص تعبیرات و اشارات ہیں ان کی خود شاہ صاحب نے کہاں تفصیل بیان فرمائی ہے اور جو مباحث حجۃ اللہ البالغہ میں مجمل ہیں اس کی وضاحت یا کسی خاص نکتہ و تعبیر اور اصطلاح کی وضاحت شاہ صاحب کی کس تصنیف میں درج ہے اس کی کثرت سے نشاندہی کی گئی ہے۔ ان مباحث کی توضیح کے لئے حضرت شاہ ولی اللہ کی تصانیف میں سے البدور البازغہ، الخیر الکثیر، ہمعات، التفہیمات، فیوض الحرمین، قرۃ العینین، القول الجمیل وغیرہ کی عبارتیں نقل کی گئی ہیں اور بقیدِ صفحہ ان کا حوالہ دیا گیا ہے جس کی وجہ سے حجۃ اللہ البالغہ کی تفہیم اور شاہ صاحب کی فکر کو سمجھنے میں بہت رہنمائی ملتی ہے۔

مولانا سندھی نے اس بحث میں صرف شاہ صاحب کی تصانیف سے استفادہ نہیں کیا، بلکہ حضرت شاہ عبد العزیز کی تفسیر فتح العزیز، رسالہ عقائد وغیرہ اور حضرت شاہ رفیع الدین کی مؤلفات کے علاوہ حضرت شاہ اسماعیل شہید کی "عبقات" کے بھی متعدد حوالے دیئے ہیں۔

یہ شرح جیسا کہ ذکر ہوا مولانا سندھی کی دو تقریروں کا مجموعہ ہے: پہلی تقریر مولانا کے

شاگرد عبداللہ بن نہال (نسب اور وطن وغیرہ درج نہیں) نے اس وقت لکھی تھی جب انھوں نے مکہ مکرمہ میں مولانا سے حجۃ اللہ البالغہ پڑھی تھی۔ اس وقت آغاز کتاب سے کتاب الحدود تک درس ہوا تھا۔ اس کے بعد مولانا سندھی ہندوستان آگئے۔ وطنِ مالوف میں حجۃ اللہ البالغہ کے درس کا ایک اور دور بیت الحکمت، جامعہ ملیہ دہلی میں ہوا، اس کی تقریر بھی اس نسخہ میں ضبط کی گئی ہے۔ یہ تقریر محمد صدیق سہارنپوری نے لکھی ہے (افسوس ہے کہ راقم کو دونوں صاحبان کا تعارف نہیں ملا)۔ مذکورہ تقریروں پر بعد میں اضافے بھی ہوئے ہیں اور حاشیے بھی لکھے گئے ہیں۔ اگرچہ اس میں صراحت نہیں، مگر بعض اضافات و حواشی کے دیکھنے سے خیال ہوتا ہے کہ یہ اضافہ خود مولانا سندھی کا کیا ہوا ہے۔ یہ نسخہ رواں باریک قلم سے فل اسکیپ کے بڑے کاغذ کے اسی (۸۰) صفحات پر مشتمل ہے۔ فی صفحہ عموماً چھتیس سطریں ہیں، اکثر صفحات پر حاشیہ میں دو کالم بنائے گئے ہیں، دونوں کالموں میں حجۃ اللہ البالغہ اور اس تقریر کے بعض پہلوؤں کی مزید تنقیح کی گئی ہے۔

اس شرح کا ایک قلمی نسخہ جس کی تحریر میں دو قلم استعمال ہوئے ہیں مولانا عبدالقدیر صاحب چشتیاں (پاکستان) کے ذاتی ذخیرہ میں ہے اور اس کا فوٹو اسٹیٹ مولانا سعید احمد صاحب پالنپوری (دارالعلوم دیوبند) کے یہاں موجود ہے۔ راقم نے حضرت مولانا کی عنایت سے اس نسخہ سے استفادہ کیا ہے۔

تخریج احادیث حجۃ اللہ البالغہ

النعمۃ السابغہ تخریج احادیث حجۃ اللہ البالغہ:- حجۃ اللہ البالغہ کی کم سے کم ایک تخریج بھی ہوئی تھی، یہ تخریج و تالیف نامور عالم اور محدث مولانا محمد مچھلی شہری (م رجب ۱۳۲۴ھ / اکتوبر ۱۹۰۲ء) کی یادگار تھی۔ کہا جاتا ہے متعدد اصحاب نے چاہا کہ اس کتاب کو شائع کر دیں مگر مولانا کے اخلاف نے کتاب دینے سے منع کر دیا، کتاب دکھائی نہ چھپوائی، اس لئے اندیشہ ہے یہ محنت ضائع ہو گئی ہے(۴۰) اگرچہ تصریح نہیں مگر امید یہ ہے کہ یہ کتاب عربی میں ہو گی۔

حجۃ اللہ کے ترجمے، شرحیں اور خلاصے

حجۃ اللہ البالغہ ۱۲۸۶ھ / ۶۹-۱۸۶۸ء میں چھپ کر عام ہو گئی تھی اور اس وقت سے اس کتاب سے استفادہ کا دائرہ وسیع تر ہونا شروع ہو گیا تھا۔ مگر کتاب کے اعلیٰ مطالب اور مصنف کی

بلند پردازی کی وجہ سے اس کا پورے طور پر سمجھ لینا اور مصنف کی مراد تک پہنچ جانا مشکل تھا۔اس لئے اہلِ علم وذوق اصحاب کا مطالبہ اور تقاضا تھا کہ اس کا اردو ترجمہ ہو اور اس کی مشکلات کے حل ہونے اور مقاصد تک پہونچنے کا راستہ ملے۔ عظیم آباد پٹنہ کے مولوی سید فضل الرحمٰن صاحب نے نامور عالم اور مفسر و مناظر مولانا ابو محمد عبد الحق حقانی دہلوی سے حجۃ اللہ البالغہ کے ترجمے کی فرمائش ہی نہ کی بلکہ مسلسل اصرار کیا جس کی وجہ سے مولانا عبد الحق حقانی نے یہ اہم کام انجام دے ڈالا۔اس وقت تک کی معلومات کے مطابق یہی ترجمہ حجۃ اللہ البالغہ کا سب سے پہلا اردو ترجمہ ہے۔

۱-نعمۃ اللہ السابغۃ ترجمہ حجۃ اللہ البالغہ مولانا عبد الحق حقانی:-مولانا حقانی نے ترجمہ کا کب آغاز کیا تھا اس کا مجھے علم نہیں لیکن اس کی تاریخ اختتام ربیع الثانی ۱۳۰۲ھ/ فروری ۱۸۸۵ء ہے۔یہ ترجمہ غالباً ۱۳۱۰ھ / ۱۸۹۳ء میں چھپنا شروع ہوا تھا اور جمادی الاولی ۱۳۱۲ھ /نومبر ۱۸۹۴ء میں اس کی اشاعت مکمل ہو گئی۔اس ترجمہ کا نام "نعمۃ اللہ السابغہ" ہے۔یہ اشاعت دو جلدوں پر مشتمل ہے مگر اس میں متن شامل نہیں ہے۔اس اشاعت کا ایک نسخہ ہمارے ذخیرۂ کتب میں ہے۔

نعمۃ اللہ السابغہ کی دوسری اشاعت کا اہتمام اصح المطابع کراچی نے کیا اور ترجمہ کی زبان پرانی ہو جانے کی وجہ سے مولانا عبد اللطیف اور معراج محمد بارق صاحب سے اس میں جزوی ترمیم اور نظر ثانی کرائی اور اس ترجمہ کو متن کے ساتھ شائع کیا مگر اس کی طباعت میں یہ جدت کی گئی ہے کہ ترجمہ کو اصل قرار دے کر متن کو خلاف معمول بائیں کالم میں رکھا ہے۔اصح المطابع کا یہ نسخہ خاصے اہتمام سے دو جلدوں میں چھپا ہے مگر اس پر سنہ طباعت درج نہیں۔

۲-آیات اللہ الکاملہ از مولانا خلیل احمد اسرائیلی:-حجۃ اللہ البالغہ کا دوسرا اردو ترجمہ آیات اللہ الکاملہ ہے جو مولانا خلیل احمد سنبھلی اسرائیلی مقیم علی گڑھ کی یادگار ہے اور پہلی مرتبہ کتب خانہ اسلامی پنجاب کے زیر اہتمام مطبع اسلامی لاہور سے ۱۳۱۵ھ/ ۱۸۹۷ء میں چھپا تھا۔یہ بھی صرف ترجمہ پر مشتمل ہے اور اس میں بھی متن شامل نہیں ہے۔یہ ترجمہ چھ سو بیس صفحات کی ایک جلد میں مکمل ہو گیا ہے۔اس ترجمہ کا دوسرا ایڈیشن حمایت الاسلام پریس لاہور سے ۱۳۲۲ھ / ۱۹۰۵ء میں چھپا تھا۔

مندرجہ بالا دونوں ترجمے بعد میں کئی مرتبہ چھپے ہیں اور چھپتے رہتے ہیں۔نئے ترجموں کی اشاعت کے باوجود ان کی اپنی اہمیت ہے کیوں کہ در حقیقت دونوں ترجمے (نعمۃ اللہ السابغہ اور آیات اللہ الکاملہ) بعد کے تمام ترجموں کی بنیاد ہیں، بلکہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ بعد میں شائع اکثر ترجمے ان ہی ترجموں کا چربہ،

نقل یا ان کی تزئین و تکمیل ہیں۔

۳-**شموس اللہ البازغہ از مولانا عبدالحق ہزاروی:-** تیسرا ترجمہ "شموس اللہ البازغہ" کے عنوان اور مولانا عبدالحق ہزاروی کے نام سے شیخ الٰہی بخش محمد جلال الدین تاجران کتب لاہور نے حمایت الاسلام پریس لاہور میں طبع کرایا تھا۔ یہ ترجمہ پہلی مرتبہ ۱۳۵۱ھ / ۱۹۳۲-۳۳ء میں دو جلدوں میں چھپا تھا۔ اس میں اوپر متن ہے نیچے ترجمہ ہے۔ یہ ترجمہ بھی کئی بار چھپا ہے۔

مصحح کتاب نے آخری صفحہ پر لکھا ہے کہ مترجم کے سامنے مطبع خیریہ مصر کا ۱۳۲۳ھ نسخہ رہا ہے۔ لیکن اس ترجمہ کے تذکرہ کے ساتھ یہ وضاحت ضروری ہے کہ ابتدائی صفحات کے ترجمہ میں معمولی ترمیمات کے علاوہ یہ لفظ بلفظ مولانا خلیل احمد اسرائیلی کے ترجمہ "آیات اللہ الکاملہ" کی نقل ہے۔ اس کے مترجم اور ناشرین پر افسوس ہے کہ انہوں نے مولانا خلیل احمد کے ترجمہ کو جوں کا توں دوسرے نام سے شائع کر دیا۔ اس ترجمہ کی پہلی طباعت کا ایک نسخہ ہمارے ذخیرہ کتب میں ہے۔

۴-**نعمۃ اللہ السابغہ از مولانا عماد الدین شیر کوٹی:-** یہ ترجمہ ۱۳۶۰ھ / ۱۹۴۰ء کے قریب مولانا عماد الدین انصاری شیر کوٹی (شیر کوٹ، ضلع بجنور، یوپی) (م محرم ۱۳۸۳ھ / جون ۱۹۶۳ء) کے دم سے کتب خانہ انصاریہ جالندھر پنجاب سے دو جلدوں میں چھپا تھا۔ یہ ترجمہ میری نظر سے نہیں گذرا مگر اس کے ابتدائی آٹھ صفحات جو کتب خانہ انصاریہ نے نمونہ کے طور پر چھپوائے تھے میرے سامنے موجود ہیں۔ تاہم مولانا عماد الدین شیر کوٹی (۴۱) کے صاحبزادے مولانا سعید الدین صاحب شیر کوٹی (مقیم حال پشاور، پاکستان) نے راقم کے ایک خط کے جواب میں لکھا ہے کہ یہ مکمل ترجمہ میرے بچپن میں چھپا تھا چونکہ مکمل نسخہ دستیاب نہیں ہوا اس لئے معلوم نہیں کہ مترجم نے اس کے مقدمہ میں اپنے اس ترجمہ کی نسبت کیا لکھا ہے۔ مگر یہ ترجمہ بھی مولانا خلیل احمد اسرائیلی کے ترجمہ کی تجدید و تزئین ہے، مستقل ترجمہ نہیں۔ نمونہ کے صفحات سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا عماد الدین شیر کوٹی نے مولانا خلیل احمد اسرائیلی کے ترجمہ کو نیا اور تازہ کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ اگر پورا ترجمہ ایسا ہی ہو جیسا کہ نمونہ کے ابتدائی آٹھ صفحات سے معلوم ہوتا ہے، تو یہ اس وقت تک کے پرانے تمام ترجموں سے بہتر ہوگا۔ اس کی کتابت بھی کھلی کھلی، عمدہ اور نہایت مرتب ہے۔

۵-**ترجمہ حجۃ اللہ البالغہ از مولانا عبدالرحیم پشاوری:-** مولانا عبدالرحیم، (ساکن کالاچی، ضلع ڈیرہ اسماعیل خان) پروفیسر علوم اسلامیہ اسلامیہ کالج، پشاور (م ۲۶ ذی الحجہ ۱۳۶۹ھ / ۹ا

دسمبر ۱۹۵۰ء) نے بھی حجۃ اللہ البالغہ کا ایک عمدہ ترجمہ کیا ہے۔یہ ترجمہ ۸ رجمادی الثانیہ ۱۳۶۶ھ / ۳۰ر اپریل ۱۹۴۷ء کو مکمل ہوا تھااور رجب ۱۳۶۷ھ / ۲۷ر مئی ۱۹۴۹ء کے وسط میں دو جلدوں میں شائع ہوا تھا۔یہ حجۃ اللہ البالغہ کے معروف اور مقبول ترین ترجموں میں سے ہے۔اس کا ایک عمدہ ایڈیشن قومی کتب خانہ لاہور نے ۱۴۰۴ھ / ۱۹۸۴ء میں شائع کیا تھاجو راقم سطور کے سامنے ہے۔یہ اشاعت آٹھ آٹھ سو صفحات کی دو جلدوں میں ہے مگر اس میں متن شامل نہیں۔

۶-برہان الٰہی ترجمہ حجۃ اللہ از مولانا ابوالعلاء اسماعیل گودھروی:-مولانا اسماعیل گودھروی نے حضرت شاہ ولی اللہ کے تذکرہ میں لکھاہے کہ مجھے مولانا ابوالکلام آزاد نے حجۃ اللہ البالغہ کے (اردو) ترجمہ کی طرف توجہ دلائی تھی۔بعد میں مولانا عبیداللہ سندھی اور مولانا محمد منظور نعمانی جیسے علماء نے (جو فکرِ ولی اللٰہی کے دیدہ ور عالم اور حجۃ اللہ کے مطالب ومباحث کے ماہر تھے) بھی مولانا گودھروی سے ترجمہ کے لئے اصرار کیا۔مولانا گودھروی نے ان فرمائشوں کی تعمیل میں یہ ترجمہ کیا ہے۔

مولانا اسماعیل نے پرانے ترجموں پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھاہے کہ:"اس کتاب کے اردو ترجمے پہلے بھی ہو چکے ہیں، لیکن وہ ترجمے کیا ہیں ایک چیستاں ہیں، جن میں مغلق مقامات کواور بھی زیادہ مغلق کر دیا گیا ہے۔اکثر الفاظِ مفردہ کا ترجمہ الفاظ مفردہ سے کیا گیا ہے۔اس سے مطلب کی وضاحت تو درکنار الجھاؤ بڑھ گیا ہے۔ایسے مقامات کو جملوں اور سطروں سے واضح کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، تحت اللفظ یا تحت اللفظ جیسا ترجمہ اس کتاب کی شان کے خلاف ہے"۔(۴۲)

مولانا گودھروی کا یہ ترجمہ بظاہر ۱۳۷۰ھ / ۱۹۵۰ء کے بعد مکمل ہوا۔اس کی پہلی اشاعت جو دو جلدوں پر مشتمل ہے شیخ غلام نبی اینڈ سنز لاہور نے شائع کی تھی۔اس پر سنہ تالیف وطباعت درج نہیں ہے۔اس اشاعت کی پہلی جلد ۵۲۸ صفحات اور جلدِ ثانی ۵۷۵ صفحات پر مشتمل ہے۔یہ بھی صرف ترجمہ ہے،اس میں بھی متن شامل نہیں، مگر مولانا مفتی سعید احمد پالن پوری کی رائے یہ ہے کہ مولانا گودھروی کا بعض مقامات کا ترجمہ درست نہیں۔اس میں بھی ایسی ہی فروگذاشتیں ہیں جو دوسرے اردو ترجموں میں ہیں۔

۷-ترجمہ از مولانا منظور الوحیدی:-حجۃ اللہ البالغہ کا آخری معلوم ترجمہ وہ ہے جو مولانا منظور الوحیدی نے کیا ہے۔مترجم اس خدمت سے ۱۳۹۱ھ / ۱۹۷۱ء میں فارغ ہوئے تھے۔یہ ترجمہ بھی

دو جلدوں میں ہے مگر اس کے ساتھ متن بھی چھپا ہے اور اس کے متعلق مترجم نے دعویٰ کیا ہے کہ حجۃ اللہ البالغہ کے چار پانچ مطبوعہ نسخوں کی مدد سے تصحیح کی گئی ہے پھر ترجمہ کیا گیا ہے۔

یہ ترجمہ بھی پہلی مرتبہ شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور نے شائع کیا تھا۔اس کی اشاعت ۱۹۷۹ء میں ہوئی تھی۔ پہلا ایڈیشن دو جلدوں اور ایک ہزار اٹھارہ(۱۰۱۸) صفحات پر مشتمل ہے۔یہ ترجمہ ہندوستان میں بھی چھپ گیا ہے۔

۸-**ترجمہ مولانا سعید احمد پالن پوری**:-ایک اور ترجمہ مولانا مفتی سعید احمد پالن پوری کا ہے اس کا تعارف شروح میں آرہا ہے۔

ناتمام ترجمے:- یہ حجۃ اللہ البالغہ کے ان ترجموں کا ذکر تھا جو اس کے مکمل متن کی ترجمانی کرتے ہیں۔ان کے علاوہ چند ترجمے ایسے بھی ہیں جو کسی وجہ سے مکمل نہ ہو سکے۔ایسا ہی ایک اہم ترجمہ محمد بشیر صاحب کا ہے جس میں مختصر تشریحات و حواشی بھی ہیں۔اس کا حوالہ معراج محمد بارق نے مولانا حقانی کے ترجمے کے مقدمہ میں دیا ہے۔(۴۳)

فارسی اور انگریزی ترجمے

حجۃ اللہ البالغہ کا ایک ترجمہ فارسی میں بھی غالباً کیا گیا ہے مگر اس کے بارے میں ہمیں کچھ معلوم نہیں۔کم از کم چار ترجمے انگریزی میں کیے گئے ہیں۔ان میں سے دو مکمل ہو گئے تھے:ایک ترجمہ مولانا عبید اللہ سندھی نے کرایا تھا اور اس کا تقریباً ایک تہائی حصہ شائع بھی ہو گیا تھا۔دوسرا محمود حسین خاں رامپوری نے کیا تھا اور اس پر پروفیسر حبیب اللہ غضنفر امروہی، مقیم حال کراچی نے ڈاکٹر سید معین الحق کی فرمائش پر نظر ثانی کی تھی۔ان کے علاوہ ایک نیا مگر جزوی ترجمہ ڈاکٹر محمد غزالی،اسلام آباد،پاکستان نے کیا ہے مگر اصلاً وہ ترجمے سے زیادہ ایک تجزیاتی مطالعہ ہے اور اس کا عنوان ہے The Socio Political Thought of Shah Wali Allah۔پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی کی اطلاع کے مطابق اس کا ایک انگریزی ترجمہ امریکہ کی پروفیسر مارسیا۔کے۔ہرمینسن نے The Conclusive Argument from God کے عنوان سے کیا ہے اور اس کی پہلی جلد، جو حجۃ اللہ البالغہ کی قسم اول پر مبنی ہے لائیڈن سے ۱۹۹۵ء میں شائع ہو گئی ہے اور دوسری جلد بھی شائع ہونے والی ہے۔ان ترجموں کا تجزیہ ہمارے موضوع سے خارج ہے۔

تلخیص حجۃ اللہ البالغہ

حجۃ اللہ البالغہ کا اردو میں ایک خلاصہ بھی چھپا ہے۔ یہ تلخیص سید رضی الدین احمد صاحب فخری نے مرتب فرمائی ہے۔ سید صاحب پاکستان کے ایک شیخِ طریقت ہیں۔ اس تلخیص پر محقق عالم مولانا حبیب اللہ مختار (شہید) کا مقدمہ بھی ہے۔ یہ تلخیص ۱۴۱۶ھ (۱۹۹۶ء) میں کراچی سے چھپی تھی، بعد میں اسی اشاعت کا عکس دہلی سے بھی چھپ گیا ہے۔

شروح حجۃ اللہ البالغہ

۱۔ شرح از مولانا عبید اللہ سندھی:- اردو تراجم و تلخیصات کے علاوہ حجۃ اللہ کی کم سے کم دو شرحیں بھی ہیں: پہلی شرح مختصر ہے اور وہ مولانا عبید اللہ سندھی کی یادگار ہے۔ یہ شرح اصل میں ان کے افادات کا ایک مجموعہ ہے جو ان کے کسی نیاز مند نے مرتب کیا ہے مگر اس پر مرتب کا نام موجود نہیں۔

ایسے ہی افادات سندھی کا ایک اور مجموعہ سندھ یونیورسٹی جام شورو کے شعبہ مخطوطات میں موجود ہے (۴۴) اور اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے مگر اس کو شرح کہنا ہی مشکل ہے۔

اس کا جو نسخہ راقم کے سامنے ہے اس کو دیکھ کر تو یہ خیال ہوتا ہے کہ غالباً مولانا کے افادات کو ہمارے دور کے کسی فاضل نے، جو مغربی افکار سے خاصے متاثر ہیں، شرح کی صورت میں مرتب کر دیا ہے، اس پر جو حاشیے لکھے گئے ہیں وہ تو بالکل ہی نئے ہیں اور تازہ معلومات کی نشاندہی کرتے ہیں۔ دوسرے اس شرح سے اگرچہ حضرت شاہ صاحب کے بعض نظریات اور علوم کو سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے مگر اس میں شبہ ہے کہ اس کے ذریعہ حجۃ اللہ البالغہ کے مشکل مقامات حل ہو جائیں گے۔ بہر حال یہ شرح حجۃ اللہ، جو اردو میں درمیانی پیمائش ۲۰-۱۸/۸ کے سواد و سو صفحات پر مشتمل ہے، نومبر ۱۹۹۶ء میں لاہور سے چھپی ہے۔

۲۔ مولانا سندھی کی ایک اور شرح:- مولانا سندھی کے افادات پر مبنی حجۃ اللہ البالغہ کی ایک اور شرح سندھ ساگر اکیڈمی لاہور سے تقریباً ۱۹۵۳ء میں چھپی تھی۔ یہ نسخہ مجھے نہیں ملا اس لئے یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ دونوں ایک ہی ہیں یا علیحدہ علیحدہ، بظاہر وہ مستقل کتاب معلوم ہوتی ہے کیوں کہ اس تازہ اشاعت میں قدیم اشاعت کا ذکر بلکہ حوالہ یا اشارہ بھی نہیں ہے۔ ان کے علاوہ نامور عالم مولانا محمد

داؤد غزنوی نے حجۃ اللہ البالغہ کے ایک باب کی شرح اردو میں لکھی تھی جو "حقیقت شرک" کے عنوان سے چھپ چکی ہے۔

۳-رحمۃ اللہ الواسعہ شرح حجۃ اللہ البالغہ از مولانا مفتی سعید احمد پالنپوری:- حجۃ اللہ کی ایک مفصل اور جامع شرح دارالعلوم دیوبند کے نامور استاد اور مشہور عالم مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری نے لکھی ہے جس کا عنوان "رحمۃ اللہ الواسعہ" رکھا ہے۔ اس شرح میں سب سے پہلے تصحیح متن کی کوشش کی گئی ہے۔ حل لغات ہے، ضروری نحوی تراکیب اور ضمیروں کے مرجع واضح کیے گئے ہیں، پھر ترجمہ ہے، اس کے بعد اس کی مفصل شرح کی گئی ہے۔ مقصدِ اول کی شرح مکمل ہو گئی ہے۔ جو کمپوزنگ کے بعد بڑے سائز کے پندرہ سو صفحات پر آئی ہے۔ مقصد ثانی کی شرح زیر تالیف ہے۔ یہ شرح دو جلدوں پر مشتمل ہے، جس میں سے پہلی جلد جو سوا آٹھ سو سے زائد صفحات پر مشتمل ہے اور ۱۴۲۱ھ / ۲۰۰۱ء شائع ہو چکی ہے۔ دوسری جلد زیر طباعت ہے اور امید ہے کہ ایک ہزار صفحات میں مکمل ہو گی۔ مولانا کا اس پر سو ڈیڑھ سو صفحات پر مشتمل مفصل مقدمہ لکھنے کا ارادہ بھی ہے۔ مکمل شرح امید ہے دو ڈھائی سال میں مکمل ہو کر شائع ہو جائے گی، انشاء اللہ تعالیٰ۔

حواشی

۱-اس نسخہ کا مکمل فوٹو اسٹیٹ دار العلوم دیوبند کے نامور و ممتاز عالم اور محدث و مدرس مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری کے ذاتی ذخیرہ میں ہے۔ نیز اس نسخہ کا مولانا غلام مصطفیٰ صاحب قاسمی نے التفہیمات الالٰہیہ کے اپنے مقدمہ میں بھی مختصر تعارف کرایا ہے۔ "التفہیمات الالٰہیہ" حیدر آباد سندھ، ۱۳۹۰ھ جلد اول، ۱۹-۱۸۔

۲-اس نسخہ کی تفصیلات مجھے نہیں ملیں۔ اس کا بھی مولانا غلام مصطفیٰ صاحب قاسمی نے ذکر کیا ہے۔ مقدمہ التفہیمات الالٰہیہ، جلد اول، ۱۹۔

۳-زاہد الحسینی، "مولانا عبید اللہ سندھی کی خدمت میں چند روز"، ماہ نامہ الولی، حیدر آباد (سندھ) "مولانا عبید اللہ سندھی نمبر"، شمارہ اگست - ستمبر ۱۹۹۴ء، ص ۹۰۔ نیز ملاحظہ ہو الشموس البازغہ شرح حجۃ اللہ البالغہ، قلمی۔

۴-اس نسخہ کا خدا بخش لائبریری، پٹنہ کی فہرستوں کے علاوہ، لائبریری کے قائم مقام لائبریرین جناب سلیم الدین صاحب کے مضمون: "شاہ ولی اللہ کے مخطوطات خدا بخش لائبریری میں" بھی ذکر ہے۔ خدا بخش لائبریری جرنل، شمارہ ۹۷۔

۵-اس نسخہ کا ڈاکٹر زبید احمد صاحب نے بھی ذکر کیا ہے، ملاحظہ ہو: "عربی ادبیات میں پاک و ہند کا حصہ" ترجمہ شاہد حسین رزاقی، لاہور، ۱۹۷۳ء، ۲۸۶۔

۶-ملاحظہ ہو "دہلی کی درگاہ شاہ ابو الخیر کے مخطوطات کی فہرست" مرتبہ شائستہ خاں، پٹنہ، ۱۹۹۶ء، ۱۲۔

۷-مولانا عبید اللہ سندھی نے اس نسخہ پر لکھا ہے:

"ورويناه عن الشيخ عبدالستار بن عبدالوهاب الدهلوى المكى، عن الشيخة الصالحة خديجة بنت الصدر الحميد مولانا محمد اسحاق" - كتبه عبيد الله بن الاسلام۔

۸-مولانا امیر حیدر کے تعارف کے لئے ملاحظہ ہو: عبد الحیٔ حسنی، نزہۃ الخواطر، حیدر آباد، دکن، ۱۳۷۸ھ، ہفتم، ۸۱۔

۹-تذکرہ حضرت شاہ عبد العزیز محدث دہلوی، لکھنؤ ۱۹۹۲ء، ۹۵-۱۹۳۔

۱۰-فہرست مخطوطات دار العلوم دیوبند، مرتبہ مولانا مفتی ظفیر الدین، دیوبند: ۱۳۹۳ھ /

۱۹۷۳ء، دو جلدیں۔

۱۱- عربی ادبیات میں پاک و ہند کا حصہ، ۲۸۶، ۳۴۶۔

۱۲- مقدمہ التفہیمات الالٰہیہ، اول، ۱۹۔

۱۳- ملاحظہ ہو: فہرستِ کتب خانہ خدیو مصر، مرتبہ حسنین محمد، طبع اول، مصر، ۱۳۰۱ھ، جلد اول، ۲۱۹۔

۱۴- فہرستِ کتب خانہ ریاست رام پور، مرتبہ حکیم محمد اجمل خاں، رام پور: ۱۹۰۲ء، اول ۳۳۴۔

۱۵- فہرستِ کتب خانہ رام پور، مرتبہ احمد علی خاں شوق، رام پور: ۱۹۲۸ء۔

۱۶- منشی نعیم الدین اور منشی امین الدین بنجاب (موجودہ ہریانہ، انڈیا) کے رہنے والے تھے، کلکتہ میں وسیع کاروبار تھا اور کلکتہ کے ممتاز دولت مندوں اور بڑے تاجروں میں گنے جاتے تھے۔ حضرت سید احمد شہید کے سفر حج کے موقع پر سید صاحب کے متعلق مفصل خط و کتابت بھی کی تھی۔ یہ خطوط بھی محفوظ ہیں۔

۱۷- مکتوب منشی نعیم الدین صاحب بنام حضرت شاہ عبد العزیز، مندرجہ مجموعہ تحریرات و فتاویٰ در مسائل و مولفاتِ حضرت شاہ ولی اللہ، شاہ عبد العزیز و برادرانِ شاہ عبد العزیز و شاہ محمد اسماعیل و مولانا عبد الحیٔ، مکتوبہ و مرتبہ کریم الدین خلیل اللہ ڈار کشمیری، مکتوبہ ۱۲۴۱ھ، ص ۴۸۵۔ یہ مجموعہ فل اسکیپ سائز کے تقریباً چھ سو صفحات پر مشتمل ہے اور اس کا مکمل اور صاف فوٹو اسٹیٹ راقم کے پاس ہے۔

یہاں یہ بھی عرض کر دینا چاہئے کہ یہ کریم اللہ حضرت شاہ محمد اسحاق کے زر خرید تھے۔ انھوں نے حضرت محمد اسحاق کی کنیز بلکہ ام ولد کا دودھ پیا تھا، اس طرح شاہ محمد اسحاق کے نواسہ ہوئے۔ اس خط کا جواب حضرت شاہ عبد العزیز کے ارشاد کے مطابق شاہ محمد اسحاق نے لکھا تھا۔

۱۸- بیاض مولانا رشید الدین خاں کشمیری دہلوی، (یعنی مجموعہ مکتوبات و تحریرات وغیرہ حضرت شاہ ولی اللہ و حضرت شاہ عبد العزیز وغیرہ) مرتبہ و مکتوبہ مولانا رشید الدین خاں (م محرم ۱۲۴۳ھ) ورق ۲۹ ب (فوٹو اسٹیٹ مملوکہ راقمِ سطور)۔

۱۹، ۲۰- مولانا محمد احسن نانوتوی اور ان کے مطبع صدیقی بریلی کے تعارف اور خدمات کے لئے دیکھئے: ڈاکٹر محمد ایوب قادری، مولانا محمد احسن نانوتوی، کراچی: ۱۹۶۶ء۔

۲۱- مولانا مفتی جمال الدین بن وحید الدین صدیقی کتانوی (کتانہ ضلع میرٹھ میں دہلی سہارنپور روڈ پر ایک چھوٹی سی بستی ہے۔ جو پاکستان کے موجودہ فوجی سربراہ جنرل پرویز مشرف کا آبائی وطن بھی ہے) کی ۱۲۱۷ھ / ۳-۱۸۰۲ء میں ولادت ہوئی۔ دہلی میں مولانا مملوک العلی، مولانا

شاہ محمد یعقوب اور مولانا شاہ محمد اسحاق سے تعلیم حاصل کی۔ حضرت شاہ عبدالعزیز اور ان کے برادران گرامی سے کثیر استفادہ کیا۔

بیگم بھوپال نواب سکندر جہاں بیگم نے مولانا سے نکاح کر لیا تھا۔ مولانا نے علوم اسلامیہ کی ترویج و اشاعت کے لئے بہت خدمات انجام دیں۔ منشی جی کی کوشش و توجہ سے ہندوستان میں قرآن کریم، تفاسیر اور حدیث شریف کی شروح کی اشاعت میں غیر معمولی مدد ملی۔ تذکرہ نگار منشی جی کے محامد و کمالات کے تذکرہ میں رطب اللسان ہیں، ۱۲۹۹ھ میں بھوپال میں وفات ہوئی۔ مزید معلومات کے لئے: نزہۃ الخواطر، ہفتم، ۲۳-۱۲۲۔

۲۲- تعارف کے لئے، نزہۃ الخواطر، ہفتم، ۴۰-۳۹۔

۲۳- نزہۃ الخواطر، ہفتم، ۲۰۰-۱۹۹۔

۲۴- نزہۃ الخواطر، ہفتم، ۸۹-۱۸۸۔

۲۵- نزہۃ الخواطر، ہفتم، ۴۰-۳۹۔

۲۶- حجۃ اللہ البالغہ، طبع اول، بریلی: ۱۲۸۶ھ، ۱۴۳۔

۲۷- حجۃ اللہ البالغہ، حاشیہ، طبع اول، ۱۴۵۔

۲۸- ایضاً۔

۲۹- ایضاً۔

۳۰- مثلاً ملاحظہ ہو: باب اذکار الصلوٰۃ وھیئاتھا المندوبۃ الیھا کے تحت کنقر الدیك پر مولانا محمد احسن کا حاشیہ، حجۃ اللہ البالغہ مطبع صدیقی، بریلی: ۱۲۸۶ھ، طبع اول، ۲۰۵۔

۳۱- حجۃ اللہ، حاشیہ، ۱۴۵۔

۳۲- ایضاً، ۱۶۷۔

۳۳- ایضاً۔

۳۴- ایضاً ۳۸۴۔

۳۵- ایضاً ۳۸۵۔

۳۶- مولانا محمد حسین بن محمد اسماعیل بنتی دہلوی، ۱۲۴۳ھ / ۲۸-۱۸۲۷ء میں پیدا ہوئے۔ مولانا سید محبوب علی جعفری اور مولانا احمد علی محدث سہارنپوری وغیرہ سے تعلیم حاصل کی۔ شعر و

ادب میں ابراہیم ذوق سے استفادہ کیا اور حضرت مولانا مظفر حسین کاندھلوی سے سلوک و معرفت میں استفادہ کیا۔ ۱۲۹۴ھ میں ترکی کا سفر کیا۔ شاذلی سلسلہ کے شیخ سید محمد ظافر شاذلی کی خدمت میں دو سال حاضر رہے اور استفادہ کیا۔ متعدد تالیفاتِ علمی یادگار ہیں۔ ۲۲ر رمضان ۱۳۲۴ھ کو وفات ہوئی۔ ملاحظہ ہو: نزہتہ الخواطر، ہشتم، ۴۲۳۔

۳۷- شیخ ابراہیم دسوقی کے مختصر تعارف کے لئے دیکھئے: خیر الدین الزرکلی، الاعلام، طبعۃ رابعۃ، بیروت: ۱۹۷۹ء، اول، ۴۸۔

۳۸- شموس اللہ البازغہ شرح حجۃ اللہ البالغہ، قلمی، مرتبہ و مکتوبہ عبداللہ بن نہال و محمد صدیق سہارنپوری، ۱۳۵۳ھ / ۱۹۴۰ء، باب المقامات و الاحوال، ۸۷، نسخہ مملوکہ مولانا عبدالقدیر صاحب چشتیاں (پاکستان)، فوٹو اسٹیٹ در ذخیرہ مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری۔

۳۹- "مولانا عبیداللہ سندھی کی خدمت میں چند روز" مضمونِ مذکورہ بالا۔

۴۰- مولانا ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی، تراجم علمائے حدیث ہند، طبع اول، ۸۰-۳۷۹؛ نیز ہندوستان میں علمائے اہل حدیث کی علمی خدمات، دہلی: ۱۳۵۶ھ، ۵۰۔

۴۱- مولانا عماد الدین بن شیخ محمد حسین انصاری ۱۳۰۱ھ میں شیر کوٹ، ضلع بجنور میں پیدا ہوئے۔ دیوبند میں تعلیم حاصل کی، شیخ الہند مولانا محمود حسن کے ممتاز ترین تلامذہ میں سے تھے، دارالعلوم میں مدرس رہے، عربی اردو میں چھتیس کتابوں کے مصنف تھے۔ عرصہ دراز تک مطبع قاسمی دیوبند کے مہتمم اور ماہنامہ القاسم کے عملاً مدیر رہے۔ جالندھر میں کتب خانہ انصاریہ کے نام سے اعلیٰ درجہ کا طباعتی اشاعتی ادارہ قائم کیا۔ ۱۹۴۷ء کے بعد پشاور چلے گئے، وہیں وفات ہوئی۔ نیز ملاحظہ ہو: یونس شیخ السامرائی، علماء العرب فی شبہ القارۃ الھندیہ، بغداد: ۱۹۸۶ء، ۸۵۱۔

۴۲- ابو العلاء گودھروی، برہان الٰہی، طبع اول، لاہور، جلد اول، مقدمہ، ۲۳۔

۴۳- معراج محمد بارق، ترجمہ حجۃ اللہ البالغہ مولانا ابو محمد عبدالحق حقانی، جلد اول، ۱۴؛ مولوی عبدالحق، قاموس الکتب (اردو)، نور محمد کراچی، جلد اول، نمبر ۴۰۸، ۴۵۳ میں بھی اس کا ذکر ہے۔

۴۴- متفرق مخطوطاتِ جامعہ سندھ، مجلّہ تحقیق (شعبہ اردو، جامعہ سندھ، جام شورو، حیدر آباد) شمارہ ۴ (۱۹۹۰ء)، ۲۴۴۔

حجۃ اللہ البالغہ کے مصادر

جمشید احمد ندوی

مختلف ادوار کے مطالعہ سے کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ عہد انحطاط کی بعض شخصیات کو قدرت کچھ زیادہ عقل و دانش سے نوازتی ہے کہ انھیں پرورشِ لوح و قلم کے فرائض انجام دینے پڑتے ہیں۔ مختلف علوم و فنون کی نمائندگی ہی نہیں بلکہ ان کی بقاء اور ترویج کی غیر معمولی کوششیں کرنی پڑتی ہیں۔ نتیجتاً وہ شہرت و ناموری کے اس بلند مقام تک جا پہنچتی ہیں جس پر ملائکہ رشک کرتے اور ان کے جانشین تمنا کرتے ہیں۔ اس شہرت و ناموری کی بنیادی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ شاہراہِ عام سے ہٹ کر ایک نیا راستہ اختیار کرتے ہیں۔ اس کی زندۂ جاوید مثال ابن خلدون اور شاہ ولی اللہ دہلوی ہیں کہ اول الذکر نے اپنے مقدمہ میں اور ثانی الذکر نے حجۃ اللہ البالغہ میں اپنی عبقریت و ذہانت کو بروئے کار لاتے ہوئے علوم و فنون کی نئی جہات اجاگر کیں اور فکر و فن کے نئے گوشے ارباب عقل و دانش کے سامنے پیش کئے۔

حجۃ اللہ البالغہ کی ورق گردانی سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ فاضل مصنف نے اپنی فکر و نظر کو یقیناً کچھ بنیادی علمی سوتوں سے جلا بخشی ہے تاہم ان کی وضاحت وہ بہت زیادہ نہیں کرتے۔ ان کے ایسے مصادر کی تعداد انگلیوں پر گنی جا سکتی ہے جن کا ذکر انھوں نے کتاب اور مصنف کے نام یا صرف مصنف یا صرف کتاب کے نام کی حد تک وضاحت سے کیا ہے۔

مصادر اور حوالے مذکور نہ ہونے کی کئی وجوہات ہو سکتی ہیں: ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اس عہد میں حوالہ درج کرنے کا رواج نہ کے برابر تھا۔ دوسری وجہ شاہ صاحب نے خود ہی بیان کر دی ہے کہ اس موضوع پر بہت کم لکھا گیا ہے۔ لیکن ہماری ناقص رائے کے مطابق بنیادی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ ان کے پیش نظر بالکل اچھوتے انداز میں حجۃ اللہ البالغہ میں مذکور مباحث پر مشتمل ایک بنیادی اور اساسی

کتاب کو تصنیف کرنا تھا جس کی طرف انھوں نے مقدمہ میں خود ہی اشارہ کیا ہے۔

انھوں نے یقیناً اس موضوع پر متقدمین کی کتب کو سامنے رکھا ہوگا جو ممکن ہے کہ ان کی عبقریت اور خداداد ذہانت کے معیار پر مکمل نہ اتری ہوں لہذا ان سے صرف نظر کرکے قرآن وحدیث کو اپنا بنیادی ماخذ قرار دیا اور ان کی روشنی میں خود ہی نتائج مستنبط کئے۔ان کے علاوہ جو حوالے ملتے ہیں محض اپنی آراء کی تائید میں انھیں کا ذکر کیا ہے۔

مصادر کی قلت کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اس موضوع پر لکھی جانے والی کتب و مصادر سے کسی حد تک استفادہ تو کیا ہو لیکن اپنی عبقریت وذہانت کو بروئے کار لاتے ہوئے قرآن وحدیث کی روشنی میں اتنا زیادہ اضافہ کر دیا کہ ان کی ماہیت ہی تبدیل ہو گئی لہذا حوالے درج نہیں کئے لیکن ایسا واقع ہونے کی صورت کم ہے کہ ان کے بعض نظریات کسی نہ کسی شکل میں دوسری کتب میں موجود ہیں۔

حجۃ اللہ البالغہ کے مصادر کو اگر صفحات یا کتاب کی ضخامت کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے تو اس کا نصف سے زائد حصہ کتاب کے پہلے حصہ کے ساتویں مبحث "استنباط الشرائع من حدیث النبی ﷺ" میں موجود ہے۔اس کی بنیادی وجہ یہ سمجھ میں آتی ہے کہ یہ مبحث جن ابواب پر مشتمل ہے ان میں شاہ صاحب کو اپنی عبقریت وذہانت اور فکر کی جولانیوں کو پیش کرنے کے بہت زیادہ مواقع حاصل نہ تھے کہ ان میں سے اکثر ابواب کا تعلق مسلمات یا ایسے حقائق سے ہے جن میں تفردات کی گنجائش بہت زیادہ نہیں رہتی۔اسی طرح کتاب کے پہلے حصہ میں دوسرے حصہ کے مقابلہ میں حوالے زیادہ مذکور ہیں اور اس کا بنیادی سبب یہ ہے کہ ساتویں مبحث میں مصادر کی تعداد زیادہ ہے۔

حجۃ اللہ البالغہ میں مصادر شاہ پر نظر ڈالنے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ حوالے نقل کرنے میں انھوں نے کوئی یکساں طریقہ کار اختیار نہیں کیا ہے بلکہ کہیں مصنف کے نام کے ساتھ کتاب کا ذکر کیا ہے اور کہیں صرف کتاب کا نام دیا ہے۔کہیں بشمول صحابہ و تابعین مشاہیر علم وفن کے نام پر اکتفاء کرتے ہیں جن میں سے ایک تعداد تو ایسے لوگوں کی ہے جو صاحب تصنیف ہیں جیسے امام غزالی، عزالدین بن عبدالسلام، سیوطی، خطابی، ابن حجر وغیرہ کہ ان کا حوالہ تو نقل کیا ہے لیکن کون سی کتاب پیش نظر تھی اس کی تعیین صرف اندازہ سے کی جا سکتی ہے۔ان کے علاوہ معتد بہ تعداد ایسے اشخاص کی ہے جن کے اقوال تفسیر وحدیث، فقہ واصول فقہ اور تاریخ وغیرہ کی کتابوں میں بکھرے ہوئے ہیں لہذا اس بات کی تعیین کرنی مشکل ہے کہ انھوں نے وہ اقوال کن کتابوں سے لئے تھے اور ان کے سامنے کون سے

مصادر تھے۔ان اشخاص میں حضرت ابن عباسؓ، حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ جیسے صحابہ کرام کے علاوہ اعمش، مجاہد، طاؤس، ابن سیرین، حسن بصری، شعبی اور قاضی شریح وغیرہ جیسے تابعین عظام شامل ہیں۔

شاہ صاحب کے مصادر میں اولین مقام قرآن کریم کو حاصل ہے کہ انھوں نے متعدد مقامات پر آیاتِ قرآنی سے استنباط کرتے ہوئے نتائج اخذ کئے ہیں اور اصول مرتب کئے ہیں۔ لیکن مصادرِ شاہ کے تجزیہ سے یہ عجیب و غریب بات سامنے آتی ہے کہ انھوں نے کتب تفسیر کے ضمن میں صرف علامہ بیضاوی کا حوالہ ﴿انا عرضنا الامانة علی السمٰوٰت والارض﴾ کے ضمن میں دیا ہے۔

علم قراءت کی بعض کتابیں بھی ان کے سامنے تھیں لیکن ان کی تعیین مشکل ہے جیسے انھوں نے آیت ﴿وجهت وجهی للذی فطر السمٰوٰت.....وانااول المسلمین﴾ کے بعد قراءت کے اختلاف کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھا ہے: "وفی روایة انا من المسلمین"۔

قرآن کریم و علومِ قرآن کی کتابوں کے بعد ان کے مصادر میں کتبِ احادیث کا نمبر آتا ہے۔ کتبِ احادیث میں مصادرِ شاہ کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔اولین حصہ ان کتابوں پر مشتمل ہے جن سے انھوں نے کتاب کے دوسرے حصہ میں استفادہ کیا ہے اور ان کی صراحت کی ہے۔ان میں صحیحین، سننِ ترمذی و سننِ ابی داؤد شامل ہیں جب کہ دوسرا حصہ ان کتب پر مشتمل ہے جن کا ذکر انھوں نے قسم اول کے ساتویں مبحث میں کیا ہے اور بعض اوقات ان سے روایات یا اقوالِ ائمہ نقل کئے ہیں۔کتبِ احادیث کے ضمن میں امام ہمام کبھی کبھی کتاب کا نام بیان کرتے ہیں تو کبھی صحیح یا صحیحین اور اصحاب السنن کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں تاہم سننِ ابن ماجہ کا ذکر کہیں بھی نہیں ہے۔

کتبِ احادیث سے استفادہ اور طریقہ کار کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ میں نے صحیحین، ابو داؤدؒ اور ترمذی سے زیادہ روایات نقل کی ہیں۔ ان کے علاوہ دیگر کتبِ احادیث سے ضمنی طور سے روایات لی ہیں اس لئے ہر حدیث کا ماخذ نہیں بیان کیا ہے۔ بسا اوقات صرف حدیث کے معانی اپنی زبان میں بیان کرنے پر ہی اکتفا کر لیا ہے اور کبھی حدیث کے بعض جملے ہی نقل کئے ہیں۔

شاہ صاحب نے کتبِ احادیث کے ضمن میں یہ وضاحت تو کر دی ہے کہ وہ ہر حدیث کا مصدر نہیں بیان کریں گے تاہم انھوں نے کہیں کہیں صحیح بخاری، صحیح مسلم، سننِ ترمذی، سننِ ابی داؤد کی وضاحت بھی کر دی ہے۔انھوں نے مذکورہ کتب کے علاوہ جن کتبِ احادیث سے ثانوی طور سے

استفادہ کرنے کا ذکر کیا ہے، تلاش و جستجو کے بعد ان میں سے چند کتابوں کے نام ملتے ہیں۔ ان میں سنن نسائی، سنن دارمی، مصنف ابن ابی شیبہ، مؤطا امام مالک، جامع عبدالرزاق، کتاب الام، امام محمد کی کتاب الآثار اور موطا، امام احمد بن حنبل کی مسند، تخریج کرخی، تخریج طحاوی اور امام مزنی کی المختصر کے علاوہ زہری، ابن حزم، حاکم، بیہقی اور خطابی کے حوالے تو ملتے ہیں لیکن ان کی کن کتابوں سے استفادہ کیا ہے اس کی صراحت نہیں کی ہے نہ ہی اس بات کی وضاحت کی ہے کہ ان کے اقوال کہیں اور سے نقل کئے ہیں۔

مذکورہ بالا کتب سے صحیحین، سنن ترمذی و سنن ابی داؤد کو چھوڑ کر انھوں نے مذاہب اربعہ اور بطور خاص فقہ مالکی اور مسلک ظاہری کی تدوین اور ان کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کرنے میں مدد لی ہے۔

فن اصول حدیث میں انھوں نے ابن الصلاح کے مقدمہ سے استفادہ باب "حکایة حال الناس قبل المائة الرابعة وبعد ھا" کی ایک فصل میں کیا ہے۔

علم فقہ کی بعض کتابیں بھی شاہ صاحب کے پیش نظر تھیں جن میں البحر الرائق، المحیط، المبسوط، الھدایة، فتاویٰ بزازیة، جامع الفتاوی، التبیین، کتاب البزدوی، غایہ المنتھی کا حوالہ باب حکایة حال الناس قبل المائة الرابعة وبعدھا کی فصل میں کیا ہے۔ اسی فصل میں انھوں نے چند ائمہ فقہ کے حوالے سے ان کے اقوال نقل کئے ہیں جن کے بارے میں حتمی طور پر یہ کہنا مشکل ہے کہ انھوں نے ان کے اقوال کن کتب سے نقل کئے ہیں۔ ان ائمہ فقہ میں حضرت ابن مسعود، امام ابن حزم، امام ابو شامہ، امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام زفر، امام شافعی، امام مزنی، امام ابو بکر اسکاف بلخی، امام ابن نجیم، امام کرخی، امام داؤد، امام اوزاعی، امام ابن المنکدر، امام ابن الہمام، امام ابن عیینہ، امام ابراہیم نخعی اور امام اسحاق وغیرہ شامل ہیں۔ ان تمام حضرات کے حوالے انھوں نے اس فصل میں دئے ہیں جو ان مسائل پر مشتمل ہے جن کے سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے اور لوگ لغزشوں کا شکار ہوئے ہیں۔

اصول فقہ میں انھوں نے امام ابن حاجب کی مختصر الاصول سے استفادہ کیا ہے۔ اس کا حوالہ انھوں نے باب اختلاف الفقھاء میں دیا ہے۔

حجۃ اللہ البالغہ کے مطالعہ سے یہ عجیب و غریب انکشاف ہوتا ہے کہ انھوں نے اسرار دین در موز شریعت یا دوسرے مباحث پر لکھی جانے والی کتب کا حوالہ نہ دینے کے برابر کیا ہے۔ اس ذیل میں انھوں نے امام غزالی اور امام عزالدین عبدالسلام کا نام مختلف جگہوں پر ذکر کیا ہے۔ جب کہ حجۃ اللہ البالغہ کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس موضوع پر لکھی جانے والی مزید کتب ان کے زیر مطالعہ رہی ہوں

گی تاہم ان کی تعیین اسی وقت ہو سکتی ہے جب ان کا موازنہ امام شاطبی کی الموافقات، ابن خلدون کے مقدمہ تاریخ وغیرہ سے کیا جائے۔

مصادر شاہ میں بعض کتب ایسی بھی شامل ہیں جن کے فن کے تعیین میں نہیں کر سکا۔ ان میں امام ابو داؤد بجستانی کے الرسالة الى اهل مكة کے علاوہ الوقائع النادرة، اليواقيت والجواهر اور امام محمد کی الامالی شامل ہیں۔

تصوف کی کتب میں انھوں نے امام ابو طالب مکی کی قوت القلوب سے باب حكاية حال الناس قبل المائة الرابعة وبعدها میں استفادہ کیا ہے۔

شاہ صاحب کے پیش نظر کتب سیرت بھی یقینی طور پر رہی ہوں گی کہ وہ متعدد مقامات پر سیرت نبوی سے استفادہ کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ کتاب کے آخر میں سیرت نبوی پر ایک مختصر باب بھی لکھا ہے جس کا سیر حاصل مطالعہ استاد گرامی قدر پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی صاحب نے ”شاہ ولی اللہ کا فلسفہ سیرت“ کے عنوان سے کیا ہے۔ اس میں انھوں نے شاہ صاحب کے مصادر سیرت کی تعیین کی بھی کوشش کی ہے تاہم یہ بات یقینی ہے کہ ان کے پیش نظر ابن سید الناس کی دو کتابیں — عيون الاثر فى فنون المغازى و الشمائل والسير اور اس کی تلخیص مصنف بعنوان نور العيون ضرور رہی ہوں گی کیوں کہ انھوں نے موخر الذکر کا فارسی ترجمہ بعنوان سرور المحزون فی سیر الامین المامون کیا تھا۔

شاہ صاحب کے مصادر میں کلیہ و دمنہ کا فارسی ترجمہ بھی شامل تھا کہ اس کا حوالہ انھوں نے باب الحاجة الى دين ينسخ الاديان میں یوں دیا ہے: ”ذلك عبرة فيما ذكره ناقل كتاب الكليلة والدمنة من الهندية الى الفارسية من اختلاط الملل وانه اراد ان يحقق الصواب فلم يقدر إلا على شئى يسير“۔

شاہ صاحب کے مصادر میں کتب تاریخ خصوصاً جاہلی عرب کے تمدن و تہذیب پر مشتمل کتب بھی پیش نظر رہی ہوں گی کہ انھوں نے عہد جاہلیت کے بہت سے واقعات اور جاہلی عربوں کے اخلاق و کردار کا بار بار ذکر کیا ہے۔ تاہم اس موضوع کی کسی کتاب کا حوالہ صراحتاً نہیں ملتا ہے۔ باب الحاجة الى دين ينسخ الاديان کی اس عبارت: ”وفيما ذكره اهل التاريخ من حال الجاهلية و اضطراب اديانهم“ سے ہمارے اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔ انھوں نے متعدد عربی اشعار بھی نقل

کئے ہیں اور خیال ہوتا ہے کہ انھوں نے کتاب الشعر والشعراء جیسی تصانیف سے استفادہ کیا ہوگا۔

حجۃ اللہ البالغہ کے تجزیاتی مطالعہ سے یہ یقین ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا مصادر کے علاوہ بھی بہت سے مآخذ و مصادر ان کے سامنے رہے ہوں گے لیکن انھوں نے مذکورہ بالا وجوہ سے ان کے حوالے نہیں دئے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ حجۃ اللہ البالغہ کے تمام مباحث سے متعلق غیر معلوم مصادر کا مطالعہ کیا جائے اور ان کی روشنی میں حجۃ اللہ البالغہ کے ابواب و فصول کا تجزیہ و تحلیل کی جائے اور ان کو مصدری استناد اور اعتبار بخشا جائے۔

شاہ ولی اللہ کا اسلوب بیان
(حجۃ اللہ البالغہ کی روشنی میں)

سید عبد الباری

شاہ صاحب کے عہد میں منطق و فلسفہ کی گرم بازاری تھی اور اسلوب اظہار منطق کی پیچیدگیوں سے گرانبار تھا۔ لطف یہ کہ عربی زبان وادب اور اس میں موجود علوم و معارف تک رسائی بھی فارسی کے وسیلہ سے ہوتی تھی یعنی پہلے ایک شخص فارسی کا علم حاصل کرتا تھا پھر اس کے وسیلہ سے عربی زبان کے علم وادب کے دروازہ تک رسائی حاصل کرتا تھا۔ شاہ صاحب نے ان الجھنوں سے قافلہ علم وادب کو نجات دلائی اور دین و مذہب اور اسلوب واظہار کی شاہراہ کو آسان فہم اور ہر کس و ناکس کے لئے قابل رسائی بنادیا۔ اگرچہ شاہ صاحب کی قلمی کاوشیں اعلیٰ درجہ کے عقلی منازل تک ہمیں لے جاتی ہیں اور عقل و مذہب کو ہم آہنگ کرنے اور قرآن و حدیث، فقہ اور فلسفہ کی طنابیں ملانے نیز ہر شعبہ علم میں اپنے نقوش قدم کو دوسروں کے لئے رہنما بنانے کا مہتم بالشان کارنامہ انجام دیا۔

شاہ صاحب کے دور میں مضامین کے اشکال اور پیچیدگی، تشریح مطالب میں موشگافی، شارحانہ و محشیانہ گرہ کشائی اور نکتہ رسی و نکتہ سنجی کی ورزشیں اہل علم میں مروج تھیں مگر 'از دل خیزد بر دل ریزد' کی کیفیت خال خال پائی جاتی تھی۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی کے الفاظ ہیں: "اگر فکر ارجمند کے ساتھ دل دردمند اور عقل کے ساتھ عشق جمع ہو جائے اور مصنف کا قلم نغمہ زن کی انگلی کی طرح رباب دل کے تاروں کے ساتھ کھیلنے لگے تو وہ صرف مصنف نہیں رہتا بلکہ ایک اخلاقی و دینی مصلح بھی بن جاتا ہے۔ امام غزالی کی بعض تصانیف میں بھی یہ رنگ پایا جاتا ہے" (شاہ ولی اللہ نمبر الفرقان، بریلی، ۱۹۴۲)۔

شاہ صاحب کے اسلوب پر گفتگو سے پہلے خود اسلوب پر غور کرنا چاہئے کہ اس کا دائرہ کیا ہے۔اسلوب یوں تو زبان کے استعمال کے مخصوص طرز کا نام ہے، جس میں متکلم کی شخصیت کا عکس جھلکتا ہے،اس کے لہجے اور اس کی شخصیت کے عناصر ترکیبی کی شناخت ہوتی ہے۔اسلوب کی تشکیل میں اصوات ،الفاظ، صرف ونحو اور دیگر لسانیاتی عوامل کو دخل ہوتا ہے لیکن اسے جامعیت کے ساتھ لسان العرب اور مقدمہ ابن خلدون کے حوالے سے ڈاکٹر عبید اللہ فہد نے ان الفاظ میں واضح کیا ہے:

"ایجاز و اطناب، سہولت وغرابت ،جمال و تنافر وغیرہ کے ذریعہ عبارتوں کی تشکیل میں تصرف و اختلاف ہوتا ہے، لیکن ان ساری چیزوں سے پہلے تصریف واختلاف ایک اور جگہ ہوتا ہے اور وہ ہے افکار کا انتخاب ،ان کی منطقی یا منتشر ترتیب ،ان کی وضاحت یا ابہام، ان کی صحت یا خطا وغیرہ کا میدان اور انہیں طریقہ استقرایا طریقہ استنباط کے مطابق ڈھالنا پھر انہیں تخیل وتصویر کے قالب میں پرونا کہ مصنف تشبیہ کا طریقہ زیادہ استعمال کرے گا یا استعارہ کا یا کنایہ کا۔اس سلسلہ میں اس کی تقلید و اجتہاد کی کیفیت کیا ہے۔یہ وہ تمام نکات ہیں جہاں مضمون نگار ادیب اور مصنف ایک دوسرے سے جدا ہوتے ہیں اور ہر ایک اپنا اسلوب لے کر سامنے آتا ہے"۔(قرآن مبین کے ادبی اسالیب، عبید اللہ فہد، مکتبہ اسلامی، دہلی، ۲۰۰۱، ۹)۔

مصری نقاد احمد الشائب کے الفاظ میں اسلوب دراصل طریقہ فکر ،طریقہ تصویر اور طریقہ تعبیر کا نام ہے۔اس میں وضاحت، قوت تاثیر اور جمال ورعنائی تینوں عناصر ناگزیر ہیں۔وضاحت فکر کے لئے الفاظ کے استعمال میں مہارت ضروری ہے۔قوت تاثیر اس وقت تک پیدا نہیں ہوتی جب تک کہ خود صاحب قلم کو اپنی گفتگو اور کلام پر خوب پختہ یقین نہ ہو،'ہے رگ ساز میں رواں صاحب ساز کا لہو'۔

دوسروں کو بیدار کرنے کے لئے خود بیدار ہونا پڑتا ہے اور دوسروں کے احساسات کو اس وقت چھیڑا جا سکتا ہے جب کہ خود صاحب قلم کے احساس کی دنیا میں طوفان برپا ہو۔باقی تمثیل، تشبیہ، استعارہ، کنایہ ، منظر نگاری، تصویر کشی یہ سب اسلوب کے رنگ و روغن ہیں۔شاید اچھے اور پر تاثیر خیالات اپنے الفاظ کا پیراہن خود تلاش کر لیتے ہیں۔یہ بات سچ ہے کہ خیال، معنی کی گہرائی وگیرائی اور اس کے خوبصورت اسرار و رموز کا ادراک کرتا ہے اور ذوق اس خوبصورت خیال کے مناسب حال موزوں ترین عبارت کا انتخاب کرتا ہے۔اگر صاحب قلم کا مذاق صاف ستھرا ہے، منزل مقصود واضح ہے،ذکاوت کی روشنی اور بصیرت کی چنگاری حاصل ہے تو وہ اپنے اسلوب کی عالیشان عمارت خود تعمیر کر

لیتا ہے۔ اپنا راستہ خود بناتا چلا جاتا ہے۔

ہم جس مصنف اور صاحب قلم کے اسلوب کا جائزہ لینے جا رہے ہیں اس کی قدرت کلام اور اعجاز اظہار کا یہ عالم ہے کہ اس نے بیک وقت عربی و فارسی زبانوں میں اپنے زمانہ کے مہتم بالشان موضوعات اور سنگین مسائل پر مجتہدانہ شان سے اظہار خیال کیا ہے۔

شاہ صاحب کی تصانیف کو درجہ کمال تک پہنچانے میں ان کے اسلوب تحریر اور انداز ابلاغ کو کافی دخل ہے۔ وہ دقت نظر، وسعت نگاہ، سلامت فہم کے ساتھ سلامت بیان اور قوت انشاء و تحریر میں اپنا جواب نہیں رکھتے۔ اسی کا اعجاز ہے کہ حجۃ اللہ البالغہ جیسی تصنیف وجود میں آئی جو بقول مولانا ابوالحسن علی ندوی اس رتبہ کی حامل ہے کہ کسی مذہب کی تائید، اس کی حکیمانہ توجیہ اور کسی نظام کی فلسفیانہ تشریح میں کسی زمانہ میں ایسی کتاب نہیں لکھی گئی اور اگر لکھی گئی تو دنیا کے سامنے نہیں۔

شاہ صاحب کی نثر کئی پہلوؤں سے نہایت معیاری ہے۔ جاحظ نے ایجاز و اطناب پر بحث کرتے ہوئے حسن اسلوب کے لئے ضروری قرار دیا ہے کہ زبان و الفاظ کے انتخاب میں معنی اور مخاطب کی رعایت کی جائے۔ زبان نہ تو عامیانہ اور نہ ہی بالکل عام فہم، نہ ہی اس کا معیار اس قدر بلند ہو کہ مخاطب کی تفہیم کے لئے مشکل ہو۔ الفاظ ایسے ہوں جو قلب و دماغ پر اثر انداز ہوں۔ سماعت کے لئے خوشگوار و شگفتہ ہوں اور ان میں تصنع و تکلف نہ ہو۔ جاحظ الفاظ کے اقسام کی بحث بڑی تفصیل کے ساتھ کرتا ہے اور اس کی شوکت و جودت پر بہت زور دیتا ہے۔ جاحظ کے برخلاف ابن قتیبہ معنی و خیال پر زور دیتا ہے۔ فکر و خیال اور معنی کے دائرہ میں اس نے اخلاقی افکار، انسانی زندگی کے تجربات و مشاہدات سے حاصل ہونے والی باتیں، انسانی نفسیات و احساسات کی تصویر کشی اور ترجمانی کو شامل کیا ہے۔ اس اعتبار سے شاہ صاحب کی تصانیف ادبی کارنامہ قرار پائیں گی جن میں سادگی بیان، بلاغت اور دلکش اسلوب کے ساتھ فکری اعتبار سے بلند خیالات اور انسانی زندگی کے مختلف گوشوں سے متعلق امور زیر بحث آتے ہیں۔ حجۃ اللہ البالغہ کے پہلے باب ہی میں اعلیٰ درجہ کی متکلمانہ اور حکیمانہ گفتگو ہے۔ وہ انسانی نفسیات کے ماہر ہیں اور ان کے مشاہدات میں خاصی گہرائی ہے۔ پانچویں و چھٹی بحثوں میں وہ معاصی و آثام اور طبائع و نفسیات ادیان پر بڑی عالمانہ گفتگو بڑی پر وقار زبان میں کرتے ہیں۔

شاہ صاحب کا عہد بد قسمتی سے ہماری تاریخ کا ادبی و علمی بے مائیگی کا دور تھا۔ اگر کچھ لکھا جا رہا تھا تو فکر کی گہرائی سے محروم تھا الفاظ کی طلسم بندی پر لوگ فریفتہ تھے۔ بقول مولانا مناظر احسن گیلانی:

"ایک مدت سے ہندوستان ہی نہیں بلکہ تمام دنیائے اسلام کے اہل علم و فضل پر ایسا جمود طاری ہوگیا تھا کہ پچھلی چند صدیوں میں ایک بھی قابل ذکر مصنف پیدا نہیں ہوا تھا۔ تصنیف کا ذوق و شوق تو باقی تھا لیکن کتابوں میں بھی ادھر دو تین صدیوں سے یہ آفت آئی ہوئی تھی کہ محض لفظوں کی دھڑا بندی کی جارہی تھی۔ علمائے اسلام کے جو تذکرے ادھر تیار ہوئے انہیں دیکھئے بقول نواب عالم مولانا حبیب الرحمن شروانی سوائے البحر العلام والبحر القمقام کے ہم قافیہ الفاظ کے سوا سوانح و حالات کی ایک سطر نہیں ملتی۔ بے مائگی میں یہی حال دوسرے علوم و فنون کی کتابوں کا بھی تھا۔ (الفرقان، شاہ ولی اللہ نمبر، ۱۹۴۲، ۲۳۴)

شہاب الدین دولت آبادی جیسے عالم نے تفسیر قرآن بحر المواج لکھی۔ اس میں بھی نہایت مرصع و مسجع زبان استعمال کی گئی۔ اسی طرح دیگر علماء نے بھی نہایت سنجیدہ اور بھاری بھرکم موضوعات کو رنگین بیانی کی وجہ سے بے وزن بنادیا۔ اس ماحول میں شاہ صاحب کے طرز بیان کی اہمیت کا احساس ہوتا ہے کہ انھوں نے ہوا کا رخ ہی تبدیل کردیا۔ بقول معراج محمد بارق "شاہ ولی اللہ نے مروجہ طرز نگارش کو جو محض نامانوس اور پرشکوہ الفاظ کے طلسم اور فضول قافیہ پیائی کے افسوں میں گھرا ہوا تھا، وسعت بخشی اور اس قابل کردیا کہ وہ ان لفظی گورکھ دھندوں اور بے جا تشالت کی پابندیوں سے آزاد ہوکر حکیمانہ خیالات اور علمی مضامین کو بطریق احسن پیش کرسکے۔ زمانہ ماضی میں سب سے پہلے ابن خلدون نے یہ خدمت انجام دی تھی پھر ابن خلدون کے بعد آپ ہی ایک ایسے مصنف ہیں جنھوں نے اس اسلوب کو زندہ کیا"۔ (مقدمہ حجۃ اللہ البالغہ (مترجم) کتب خانہ رحیمیہ، دیوبند)

رنگین نثر سے سادہ نثر کی طرف یہ کروٹ اس لئے بھی لینی پڑی کہ شاہ صاحب محض انشاپردازی یا زبان و قلم کا جوہر دکھانے کے لئے میدان میں نہیں آئے تھے۔ وہ ایک اخلاقی معلم اور دینی مصلح تھے، جس کا سینہ اپنے عہد کے سیاسی، معاشی، دینی و اخلاقی زوال سے چھلنی بن گیا تھا۔ چنانچہ آپ کا سوز اخلاص اور دردمندی آپ کی تحریروں میں ہر سطر سے عیاں ہے۔

شاہ صاحب کے اسلوب کا تجزیہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے قرآن حکیم اور رسول اکرم ﷺ کے اقوال سے اپنے اسلوب کی تشکیل کی ہے۔ خاص طور پر رسول اکرم ﷺ کی احادیث کے طرز ادا کی پیروی کی گئی ہے۔ مولانا مناظر احسن گیلانی شاہ صاحب کے اسلوب اور عربی زبان میں اظہار و ابلاغ پر غیر معمولی قدرت کا جائزہ لیتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"عربی زبان میں انھوں نے جتنی کتابیں لکھی ہیں ان میں ایک خاص قسم کی انشاء کی، جو ان کا مخصوص اسلوب ہے، پوری پابندی کی ہے۔ شاہ صاحب نے عربی انشاء وادب کا جو نیا قالب تیار کیا ہے یہی نہیں کہ ہندوستانی مصنفین میں اس کی نظیر نہیں پائی جاتی بلکہ میں نہیں جانتا کہ آغاز اسلام سے اس وقت تک کسی اسلامی علاقہ کے ارباب تصنیف نے اس کو اختیار کیا ہے۔ شاہ صاحب کے اس اسلوب بدیع کی کیا خصوصیتیں ہیں مختصر لفظوں میں شاید کہا جا سکتا ہے کہ وہ پہلے آدمی ہیں جن کی عبارتوں میں زیادہ تر... مع الکلام النبی الخاتم ﷺ کے طرز گفتگو کی پیروی ہے۔ حتی الوسع وہ اس کی کوشش کرتے ہیں کہ اپنے مدعا کا اظہار ان ہی لغات اور ان ہی محاوروں میں کریں جو لسان نبوت اور زبان رسالت سے خاص تعلق رکھتے ہیں اور اس میں خدا نے ان کو خاص مہارت عطا فرمائی ہے۔ حدیث کے بعد ان کی عبارت میں قرآنی طرز تکلم کا بھی اثر ہے، لیکن قرآن سے زیادہ اس باب میں وہ حدیث ہی کے تبع نظر آتے ہیں۔ اس چیز نے ان کی کتابوں کے رنگ کو عربی زبان کے تمام دوسرے مصنفین سے ممتاز کر دیا ہے"۔ (الفرقان، شاہ ولی اللہ نمبر، ۱۹۴۲، ۲۲۵)۔

غرض شاہ صاحب کی ممتاز تصنیف حجۃ اللہ البالغہ پر تکلف مقفّٰی و مسجع اسلوب کے خلاف ایک اعلان جنگ تھی۔ سلیس، سنجیدہ، باوقار نثر کا عربی ادب میں اٹھارویں صدی میں اس طرح آغاز ہوا جس طرح سرسید کے تہذیب الاخلاق سے انیسویں صدی میں اردو نثر میں ایک انقلاب برپا ہوا۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی تاریخ علوم اسلام میں حجۃ اللہ البالغہ کو ایک عظیم کارنامہ قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"یہ کتاب اپنے موضوع پر بالکل منفرد و یگانہ ہے اور عربی زبان اپنی وسعت کے باوجود اس کی نظیر پیش کرنے سے قاصر ہے۔ یہ کتاب عربیت، بیان کی قوت اور زبان کی سلامت کا ایک ممتاز اور کامیاب نمونہ ہے"۔ (ہندوستانی مسلمان، ۱۹۶۷، ۴۰)

حجۃ اللہ البالغہ کی زبان سادہ و سلیس بھی ہے اور دلربا و دلکش بھی۔ ڈاکٹر عبداللہ نے میر امن کی اردو نثر کے سلسلہ میں جو بات لکھی ہے وہی شاہ صاحب کی عربی نثر پر صادق آتی ہے کہ اس میں "ربط بھی ہے اور لے بھی۔ اس میں محض حیوان ناطق کا نطق ہی نہیں، اس کے احساسات اور اذواق بھی جلوہ گر ہیں۔ اس میں ایک مہذب، خوش مذاق دلی والے کی شخصیت بھی رونما ہوتی ہے"۔ یہ نقالی و تقلید سے پاک ہے۔ اس میں عجیب خروش ہے جو مصنف کے دین مبین کی حمایت اور اس کی حکمتوں کو دل میں اتار دینے کے جذبہ کا نتیجہ ہے۔ ان کی نثر داستانی و منطقی ثقالت کے بوجھ سے معرا ہے۔ ان کے علم

و فضیلت کی حرارت اور ان کی شخصیت کی دلسوزی نے ان کی عبارت میں عجیب کشش پیدا کر دی ہے۔ بول چال کے خط مستقیم پر ان کی عبارت آگے بڑھتی ہے اور نرمی و تندی کے زیر و بم سے ہمارے احساسات میں ہلکی و تیز لہریں پیدا کرتی ہیں۔ شاہ صاحب انسان کے دل اور دماغ دونوں کو نشانہ بناتے ہیں۔ آراستہ و مصنوع نثر سے انھیں دلچسپی نہیں۔ وہ اپنے عہد کے مذاق کے برخلاف اپنے جملوں میں ردیف کا اہتمام نہیں کرتے اور صوتی و لفظی تکرار سے آہنگ پیدا کرنے کی کوشش نہیں کرتے۔ نثر میں تک بندی اور قافیہ بندی سے، خواہ زبان فارسی ہو یا عربی، آزاد ہونا اس عہد میں بڑا مشکل تھا۔ اٹھارویں صدی میں اردو نثر اور فارسی نثر کی اکثر کتب میں مصنفین اسی مذاق کے تتبّع نظر آتے ہیں۔

اس عہد میں نثر کے بارے میں عموماً یہی تصور تھا کہ یہ بول چال کے طور پر نہیں لکھی جا سکتی ڈاکٹر عبداللہ کے الفاظ میں نثر کا مقصد مطلب کا براہِ راست اظہار نہیں تھا بلکہ یہ انشاء کی ایک قسم ہے جس میں شاعری کا سا آہنگ پیدا ہونا چاہئے۔ (نجم الغنی) صاحب بحر الفصاحت لکھتے ہیں:

"یاد رکھو کہ عبارت مسجع و مرصع و مقفّٰی ہر وقت معاملات میں بولنا منع ہے کیونکہ تکلف سے خالی نہیں۔ البتہ دعاؤں، خطبوں اور کتابوں وغیرہ میں جائز و مناسب ہے"۔

شاہ صاحب نے اپنی عربی عبارت میں صوتی و خارجی آہنگ کے بجائے خیال کے داخلی آہنگ پر زور دیا۔ چونکہ ان کا موضوع اعلیٰ درجہ کا حکیمانہ، فلسفیانہ اور محققانہ ہے اس لئے داخلی آہنگ کے بغیر وہ اپنی بات بحسن و خوبی قاری تک پہنچا بھی نہ سکتے تھے۔

شاہ صاحب کے فقرے اور جملے نہ بہت مختصر اور نہ بہت طویل ہیں۔ اس معاملہ میں وہ میانہ روی اختیار کرتے ہیں۔ شاہ صاحب توازن و اعتدال کے زبردست مؤید تھے۔ یہی خوبی ان کے طرز تحریر میں بھی ہے اور یہی ان کے فکر و فلسفہ کی بھی امتیازی شان ہے۔ ان کے نزدیک آزادی، حکومت اور اچھی زندگی سب کا دار و مدار اسی پر ہے۔ لطف یہ ہے کہ پہلا اسلامی صاحب اسلوب ہے جو عدل کا رشتہ معاشیات سے استوار کرتا ہے اور جس کے نزدیک معاشیات کی صحت مندی، دولت کی مناسب تقسیم سے حاصل کی جا سکتی ہے۔ غیر مساوی تقسیم سے شدید عدم توازن پیدا ہوتا ہے۔ باہمی آویزشوں کا لامتناہی سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ شاہ صاحب کا حسنِ اظہار اس ضمن میں یوں نظر آتا ہے:

"جب ایک گروہ کو اس قدر پستی میں ڈال دیا جائے کہ وہ اپنی روزی کمانے کے لئے جانوروں کی طرح کام کریں تو ان کی معاشرتی خوبیاں ختم ہو جاتی ہیں، اسی طرح کچھ لوگ جب اسراف کی عادت

میں مبتلا ہو جاتے ہیں تو وہ معاشرہ کی معاشی فلاح کو نقصان پہنچاتے ہیں۔ معاشرہ کی جائز ضرورت کو پورا کرنے کے لئے بار آور کام، معاشی صحت مندی کی بنیاد ہے۔ کیونکہ دماغ جب تک معاشی تفکرات سے آزاد نہیں ہوگا وہ اعلیٰ مقاصد کی تحصیل میں مشغول نہ ہو سکے گا۔ (بحوالہ اشتیاق حسین قریشی، بر عظیم ہند و پاک کی ملت اسلامیہ، کراچی)

شاہ صاحب کا انداز فکر اور انداز تحریر عقلی و استدلالی تھا مگر وہ عقل کی برتری کے قائل نہ تھے بلکہ دماغ کے راستے دل تک پہنچنے کے قائل تھے۔ ایک طرف اعلیٰ درجہ کی علمی، تحقیقی اور دماغی اکتسابات سے خدا نے انہیں نوازا تھا تو دوسری طرف اپنے عہد کے حقیقی اہل دل بزرگوں سے ان کا جذباتی و روحانی تعلق استوار تھا۔ مولانا مودودی کے الفاظ ہیں "وہ اول و آخر اسلام کے ایک عظیم اور راست فکر عالم تھے"۔ (بحوالہ مکتوب بنام مریم جمیلہ، مکتبہ نشان راہ، دہلی، ۱۹۸۲)

اسی راستی فکر کی بدولت ان کی تحریروں میں قطعیت و اعتبار کی غیر معمولی روشنی موجود ہے۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی کے الفاظ میں یہ قطعیت و اعتماد اس وجہ سے تھا کہ ان کو اپنے تاریخ ساز اور انقلاب آفریں کام کی اہمیت کا احساس تھا جس کا اظہار انہوں نے تفہیمات میں کیا ہے یعنی "میرے رب نے مجھے یہ سمجھا دیا کہ ہم نے تم کو اس طریقہ کا امام بنایا ہے۔ تمام اہل مشرق و مغرب تمہاری رعیت ہیں اور تم ان کے بادشاہ ہو، اس سے غرض نہیں کہ یہ لوگ جانتے ہیں یا نہیں، اگر جانتے ہیں تو کامیاب ہوں گے ورنہ نقصان اٹھائیں گے"۔ مولانا اکبر آبادی کا یہ تاثر درست ہے کہ:

"جس شخص نے آپ کی تصنیفات کا مطالعہ کیا ہے اس کو معلوم ہوگا کہ آپ کے کلام میں حافظ ابن تیمیہ کی سی صولت کلام اور بات کا پھیلاؤ اگرچہ بالکل نہیں ہے لیکن وہ جو کچھ فرماتے ہیں ایسے جچے تلے اور موزوں و متناسب الفاظ میں فرماتے ہیں کہ پڑھنے والے پر اس کا اثر ہوتا ہے اور جتنا وہ آگے بڑھتا ہے عقیدت و ارادت کا نقش اسی قدر زیادہ جلی اور پختہ ہوتا جاتا ہے"۔ (الفرقان، شاہ ولی اللہ نمبر، ۳۵۶)

شاہ صاحب جب اپنے عہد کی نبض پر انگلیاں رکھتے ہیں تو ایک حکیم ہوشمند کی طرح امراض مزمنہ کی نشاندہی کرتے ہیں اور ایسی سادہ و سلیس زبان اور رواں اسلوب میں جو دل میں جگہ بناتا جاتا ہے:

"غالب سبب خراب البلدان فی هذا الزمان شيئان: احدهما تضييقهم على بيت المال بأن يعتادوا التكسب بالاخذ منه على انهم من الغزاة او من العلماء الذين لهم حق فيه او من الذين جرت عادة الملوك بصلتهم كالزهاد والشعراء او بوجه من وجوه التكدی

ويكون العمدة عندهم هوا لتكسب دون القيام بالمصلحة فيد خل قوم على قوم فينغصون عليهم و يصيرون كلاً على المدينة والثانى ضرب الضرائب الثقيلة... الخ۔ (حجۃ اللہ البالغہ، المکتبۃ السلفیۃ، لاہور، غیر مورخہ، ۱/۴۵)

(اس زمانہ میں ملک کی خرابی و ویرانی کے زیادہ تر دو سبب۔ ایک بیت المال یعنی ملک کے خزانہ پر تنگی وہ اس طرح کہ لوگوں کو یہ عادت پڑ گئی ہے کہ کسی محنت کے بغیر خزانہ سے روپیہ اس دعوے سے حاصل کریں کہ سپاہی ہیں یا عالم ہیں جن کا حق اس خزانہ کی آمدنی میں ہے یا ان لوگوں میں سے ہیں جن کو بادشاہ خود انعام واکرام دیا کرتے ہیں جسے زہد پیشہ صوفی اور شاعر اور دوسرے گروہوں میں سے جو ملک و سلطنت کے کسی کام کے بغیر کسی نہ کسی ایسے طریقہ سے روزی حاصل کرتے ہیں جو محنت کے بغیر ان کو ملی ہے۔ یہ لوگ یکے بعد دیگرے آتے ہیں اور ایک دوسرے کی زندگی مکدر کرتے ہیں اور ملک پر بوجھ ہیں۔ دوم بھاری ٹیکسوں کا لگانا...... الخ)۔

حضرت شاہ ولی اللہ کی عبارت سپاٹ اور بے مزہ نہیں ہوتی۔ وہ حسب موقع تشبیہ، استعارہ اور تمثیل کا سہارا لیتے ہیں اور کلام میں زور و اثر پیدا کرتے ہیں۔ حجۃ اللہ البالغہ کی ابتدائی سطور میں ان کا یہ مذاق ابھرتا ہے، لکھتے ہیں:

"فيقول العبد الفقير ان عمدة العلوم اليقينية ورأسها ومبنى الفنون الدينية و اساسها هو علم الحديث الذى يذكر فيه ماصدر من افضل المرسلين صلى الله عليه و على آله واصحابه اجمعين من قول او فعل اوتقرير فهى مصابيح الدجى ومعالم الهدىٰ وبمنزلة البدر المنير"۔(۱/۲)

(اس کے بعد بندہ فقیر کہتا ہے کہ تمام علوم یقینیہ اور فنون دینیہ میں سب سے عمدہ اور ان کا امام علمِ حدیث ہے جس میں جناب افضل المرسلین ﷺ کے قول و فعل و تقریر کا بیان ہوتا ہے تو اس طرح وہ (اقوال و افعال) ظلمت کے چراغ اور ہدایت کے راستوں کے عمدہ منار ہیں گویا ماہتاب جہانتاب ہیں)

پھر شاہ صاحب اگلے پیراگراف میں فرماتے ہیں کہ سب سے زیادہ دقیق اور سب کی اصل و اساس اور سب سے بلند و برتر اور قدر و قیمت میں سب سے بڑھ کر علم اسرار دین ہے جس میں احکام کی حکمت اور خواص اعمال کے اسرار و نکات بیان ہوتے ہیں۔ اندازہ ہوتا ہے کہ بات میں زور و اثر کے لئے وہ مترادفات کا بہ کثرت استعمال کرتے ہیں جیسا کہ "واعمقها محتدى وارفعها منارا...... واعلاها

منزلۃواعظمہا مقدارا "(۱/۳)وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہے۔تشبیہوں اور تمثیلوں کا یہ سلسلہ پوری کتاب میں اسی طرح جاری ہے۔لکھتے ہیں:

"وتكون نسبته بتلك الاخبار كنسبة صاحب العروض بدواوين الاشعار او صاحب المنطق ببراهين الحكماء او صاحب النحو بكلام العرب العرباء اوصاحب اصول الفقه بتفاريع الفقهاء وبه يامن من ان يكون كحاطب ليل او كغائص سيل او يخبط خبط عشواء اويركب متن عمياء كمثل رجل سمع الطبيب يامر باكل التفاح فقاس الحنظلة عليه لمشاكلة الاشباح"۔(۱/۳)

(بخدا یہ وہ علم ہے جسے خدا نصیب کرے،اس کو ان اخبار شریعت سے)وہ مناسبت پیدا ہو جاتی ہے جو صاحب عروض کو اشعار کے دواوین سے،منطقی کو حکماء کے براہین سے،نحوی کو فصحاء کے کلام سے،اصولی کو فقہاء کی تفریعات سے ہوتی ہے۔اسی علم کی وجہ سے انسان حاطب لیل اور غائص سیل ہونے سے محفوظ رہتا ہے اور اس کا ماہر رتوندی والی اونٹنی کی طرح ٹیڑھا نہیں چلتا اور نہ اندھے گھوڑے کو سواری بناتا ہے جس طرح کوئی شخص اپنے طبیب سے سیب کھانے کو سنے لیکن حنظل کو مشابہت ظاہری سے اس پر قیاس کر کے کھا جائے)۔

حضرت شاہ ولی اللہ اپنی تصنیف حجۃ اللہ البالغہ کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے بھی استعارہ کا سہارا لیتے ہیں۔

"وهذه الرسالة شعبة منها نابغة وبدور من افقها بازغة حسن ان تسمى حجة الله البالغة"۔(۱/۴)

(اور کتاب بھی اسی کی ایک شاخ اور اسی افق کا ایک درخشاں چاند ہے تو مناسب معلوم ہوا کہ اس کتاب کا نام حجۃ اللہ البالغہ رکھا جائے)۔

حضرت شاہ ولی اللہ کو برابر یہ احساس تھا کہ وہ زبان کا جوہر دکھانے اور اپنی قوت بیان سے لوگوں کو مرعوب کرنے کے لئے قلم ہاتھ میں نہیں لے رہے ہیں بلکہ ان کا مقصود کلام اللہ و کلام رسالتمآب ﷺ کی روشنی سے دل اور دماغ کو منور کرنا ہے۔چنانچہ ایسے فنکاروں سے اپنا امتیاز ظاہر کرنے کے لئے وہ اپنی تاریخ ساز تصنیف حجۃ اللہ البالغہ کے آخری باب میں حضور ﷺ کے ارشاد کی روشنی میں وضاحت کرتے ہیں:

"واضح ہو کہ کلام میں حلق پھاڑنا اور چرب زبانی کرنا اور تکلف کرنا اور شعر اور مدح میں زیادتی کرنا اور قصے کہانیوں میں وقت گذارنا یہ سب باتیں ان امور میں سے ہیں جو دین و دنیا سے غافل کرتے ہیں جن سے باہم تفاخر و نمائش کی جاتی ہے پس ان کا حال اہل عجم کا سا ہے اس واسطے نبی ﷺ نے ان کو ناپسند فرمایا اور ان کے نقصانات بیان فرمائے۔ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ فضول باتیں کرنے والے ہلاک ہوتے۔ اس جملہ کو آپ ﷺ نے تین بار فرمایا اور آپ ﷺ نے فرمایا" حیا اور کم گوئی ایمان کے دو شعبے ہیں اور بے حیائی اور زیادہ گوئی نفاق کے دو شعبے ہیں"۔ شاہ صاحب نے اس طرح کی متعدد احادیث نقل کرتے ہوئے اپنے اسلوب بیان کی از خود وضاحت فرمادی ہے کہ اختصار و جامعیت ان کی انشاء و تحریر کا وصف خاص ہے اس لئے کہ یہی اسلام اور شارع اسلام کو پسندیدہ ہے۔ چنانچہ پوری شریعت اسلامی کے سمندر کو شاہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ کے چار پانچ سو صفحات کے اندر اس طرح سمیٹ دیا ہے اور ہر معاملہ کی حکمت اس طرح چند جملوں میں واضح کرتے گئے ہیں گویا سمندر قطرہ کے اندر سمٹ گیا ہے۔ اس اختصار کے باوجود فصاحت کلام اور بلاغت بیان کے تقاضوں کی تکمیل ان کی نثر میں کی گئی ہے یعنی الفاظ کی نشست اور گرد و پیش کے الفاظ کے ساتھ ان کا توازن و تناسب درست ہوتا ہے اور کوئی گرانی محسوس نہیں ہوتی اور مضمون کی نوعیت کے لحاظ سے الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں جن میں جاہ و جلال بھی ہے اور شیرینی و طاقت بھی۔

علامہ شبلی نے جمہرۃ البلاغۃ مصنفہ مولانا حمید الدین فراہی کے حوالہ سے تحریر فرمایا ہے کہ بلاغت عقل کی دست و بازو، انسانیت کا عنصر، راستی کی مترجم اور فخر کا تاج ہے۔ شاہ ولی اللہ اگرچہ عربی کے معاملہ میں صاحب زبان نہیں تھے اور ان کی تحریروں کا ایک بڑا حصہ فارسی زبان میں موجود ہے جو اس وقت کی سرکاری زبان بھی تھی اور مدارس میں ذریعہ تعلیم اور علماء و مشائخ کا ذریعہ ابلاغ بھی تھی۔ لیکن انھوں نے عربی میں جس قدرت بیان کا مظاہرہ اعلیٰ درجہ کے فلسفیانہ و علمی موضوع کے سلسلہ میں فرمایا ہے وہ حیرت میں ڈال دیتا ہے کہ کہیں بھی عبارت گنجلک اور مفہوم خبط نہیں ہوتا۔

عربی ادب میں خطابت و فصاحت دونوں شانہ بشانہ تگ و تاز کرتی رہی ہیں۔ بڑے بڑے فصحاء جب بولتے اور قدر دانوں سے مخاطبت کرتے تو تصنع اور تکلف ان کا دامن تھام لیتا اور وہ بسط و تفصیل نیز ایجاز و اختصار کے معاملہ میں توازن قائم نہ رکھ پاتے تھے۔ بلاغت کی پختگی اور اعتدال کی خوبی انتہائی عاقلانہ امور میں برقرار رکھنا بے حد دشوار ہے۔ جاحظ نے حضور اکرم ﷺ کے اسلوب کو خراج

عقیدت پیش کرتے ہوئے لکھا ہے کہ آپ ﷺ کا کلام قلت الفاظ اور حسن تفہیم کا جامع تھا اور چکنی چپڑی باتوں اور طول کلام سے مبرا تھا۔

شاہ صاحب کلام رسالتماب ﷺ کی توضیح و تشریح اور حکمت و مصلحت کے باب میں اس اسلوب کو اختیار کرتے ہیں جو صاحب جوامع الکلم وافصح العرب ﷺ کا تھا۔ حضرت شاہ ولی اللہ نے وہ شاہراہ فکر و تخلیق اختیار کی جو صاحب جوامع الکلم ﷺ کو سب سے زیادہ عزیز تھی۔ حضرت ابو ہریرہ کی روایت کے مطابق آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ "لفقیه واحد اشد علی الشیطان من الف عابد" اور "لکل شئی عماد و عماد هذه الدین الفقه"۔ چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ اپنی تصانیف میں از اول تا آخر فہم و فراست اور دانشوری و حکمت کی راہ سے دین کی وضاحت و تشریح کرتے رہے اور حضور ﷺ کے اس ارشاد کے پیش نظر عقل و شعور کے دروازے سے اسلامی فکر پر حملہ کرنے والوں کا مقابلہ کرتے رہے۔ حضرت عمرؓ نے حضور ﷺ کا یہ ارشاد بیان کیا ہے کہ " انما انا اخاف علی هذه الامة کل منافق یتکلم بالحکمة ویعمل بالجور"۔ (میں اس امت کے سلسلہ میں ہر اس منافق سے ڈرتا ہوں جو باتیں علم و حکمت کی کرے اور اس کا کام ظلم و جور کا ہو)

حضرت شاہ ولی اللہ نے حجۃ اللہ البالغہ میں اپنے عہد کا جو اہم چیلنج قبول کیا تھا اس کے لئے وہ فکر و اظہار دونوں پہلوؤں سے پوری طرح کمربستہ تھے۔ وہ جانتے تھے کہ اس نازک موضوع پر قلم ہاتھ میں لینا ایسا ہے جیسے کہ آدمی شیر کی سواری کا ارادہ کرے۔ اس کہاوت کا وہ ذکر حجۃ کے ابتدائی پیراگراف میں اس کرتے ہیں: "ومن المثل الثائر فی الوری ومن الردیف وقد رکبت غضنفرا"۔ (۱/۳)

(مثل مشہور ہے کہ جب تو شیر کی سواری کرے گا تو تیرا ازدیف و ہم رکاب کون ہو گا)۔

اس منصب عظیم کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کے لئے شاہ صاحب کے نزدیک فنون الٰہیہ سے مکمل آگاہی کے ساتھ طبیعت میں تیزی اور ذہن میں روانی ضروری ہے۔ چنانچہ وہ رقمطراز ہیں:

"وکان مع ذالك وقاد الطبیعة، سیال القریحة، حاذقا فی التقریر والتحریر، بارعافی التوجیه والتحبیر"۔ (۱/۳)

(اس کی طبیعت میں تیزی اور ذہن میں روانی، تحریر و تقریر میں حاذق اور توجیہ و تزئین کلام میں فائق ہو)۔

اس کے ساتھ شاہ صاحب یہ بھی ضروری قرار دیتے ہیں کہ وہ یہ بھی جانتا ہو کہ اصول مقرر

کر کے ان پر فروع کی بنیاد کس طرح قائم کرتے ہیں اور قواعد مقرر کر کے ان پر عقلی و نقلی دلائل و شواہد کس طرح لاتے ہیں۔ شاہ صاحب کو اعتماد ہے کہ خدا نے ان امور میں ان کو مہارت عطا کی ہے۔ مذکورہ بالا فقرہ میں "وقاد الطبیعة" اور "سیال القریحة" کی تراکیب قابل توجہ ہے اور شاہ صاحب کی قادر الکلامی اور زبان و ادب کی مزاج دانی کی غماز ہیں۔ "قریحة الشاعر او الکاتب" عربی لغت کے ماہرین نے اس ملکہ کو قرار دیا ہے جس کی بنا پر شاعری اور انشا پردازی میں فنکار حسن کاری کا ثبوت دیتا ہے۔

شاہ صاحب کو اظہار و ابلاغ پر کس قدر قدرت ہے اور بغیر کسی تکلف کے وہ انسان کی فطرت اور اس کی نفسیات کے موضوع پر کس قدر روانی سے گفتگو کرتے ہیں اسے دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ وہ درمیان عبارت کسی دلکش تشبیہ کا سہارا لیتے ہیں جس سے بات واضح تر ہو جاتی ہے۔

شاہ صاحب حجۃ کے باب چہارم میں انسان کی سعادت کی راہ پر روشنی ڈالتے ہوئے اور انسان کی قوت بہیمیہ کو قوت ملکیہ کے تابع کرنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ یہ دونوں قوتیں انسان کے اندر موجود ہیں لیکن جو شخص قوت بہیمیہ کو قابو میں کر لیتا ہے وہ کامیاب ہوتا ہے۔ اس بات کو شاہ صاحب انگشتری اور موم کی مثال کے ذریعہ واضح کرتے ہیں:

"وقسم انمارو حه هیئة اذعان البهیمیة للملکیة بان تتصرف حسب وحیها وتنصبغ بصبغها وتمنع الملکیة منها بان لاتقبل الوانها الدنیة ولا تنطبع فیها نقوشها الخسیسة کماتنطبع نقوش الخاتم فی الشمعة"۔(۱/۵۱)

(اور دوسری قسم وہ ہے جس کا اثر یہ ہے کہ قوت بہیمیہ ملکیہ کی فرماں بردار ہو جائے، اس کے حکم کے بموجب کام کرے اور اس کے رنگ میں رنگین ہو جائے اور قوت ملکی ایسی ہو کہ بہیمیت کے ادنیٰ اثر کو قبول نہ کرے، اس کے کمینہ نقوش اس میں نہ جم سکیں جیسے موم میں انگشتری کے نقوش جم جاتے ہیں)۔

اسی طرح شاہ صاحب دوسرے باب میں لوگوں کی سعادت کے اختلاف اور مدارج کا ذکر کرتے ہوئے انسانی نفسیات کا باریک بینی کے ساتھ تجزیہ کرتے ہیں اور ایسے لوگوں کی فطرت کا ذکر کرتے ہیں جو بہت جلد برائی کو قبول کر لیتی ہے۔ ان کی مثال وہ گندھک سے دیتے ہیں:

"فان امر بحبس نفسه عنها ضاق علیه الامر وسکت علی غیظ وان امربما یناسب جبلته کان کالکبریت یتصل به النارفلا یتراخی احتراقه"۔(۱/۵۲)

(پس اگر ان کو اس سے رکنے کا حکم دیا جائے تو ان کی زیست تنگ ہو جائے اور ناگواری سے خاموش رہیں اور اگر ان کی پیدائشی حالت کے مناسب کوئی حکم دیا جائے تو ان کی حالت گندھک کے مانند ہے جس کو آگ لگتے ہی جلنے میں کچھ دیر نہیں لگتی)۔

صالح و صحتمند فطرت کے انسانوں کے اچھے اعمال کے طرف فطری میلان کا ذکر کس خوبصورت اسلوب سے واضح کرتے ہیں:

"وافراد الانسان عند الصحة النوعية وتمكين المادة لظهور احكام النوع كاملة وافرة تشتاق الى هذه السعادة وتنجذب اليها انجذاب الحديد الى المغناطيس وذالك خلق خلق الله الناس عليه وفطرة فطر هم عليها"۔(ا/۵۱)

(اور افراد انسانی میں جب نوعی تندرستی ہوتی ہے اور ان کا مادہ احکام نوع کے پوری طرح ظاہر ہونے کے قابل ہوتا ہے تو اس سعادت کے نہایت مشتاق ہوتے ہیں اور جس طرح لوہا مقناطیس کی طرف کھنچتا ہے اسی طرح یہ سعادت کی طرف کھنچتے ہیں۔ یہ ایک جبلی فطری امر ہے جس پر خدا نے اپنی مخلوق کو پیدا کیا ہے)۔

شاہ صاحب کی قوت فکر اور قوت تحریر اس وقت اور حیرت انگیز محسوس ہوتی ہے جب ہم ان کے عہد کے انتشار بلاخیز اور ہلاکت آفرینی پر نظر ڈالتے ہیں جس میں بڑی تعداد میں اہل علم و قلم ترک وطن کر کے دوسرے شہروں کی طرف جارہے تھے۔ علامہ سید سلیمان ندوی بجا طور پر رقمطراز ہیں:

"شاہ صاحب کی تصانیف کے ہزاروں صفحات پڑھ جایئے آپ کو یہ معلوم بھی نہ ہوگا کہ یہ بارہویں صدی ہجری کے پر آشوب زمانہ کی پیداوار ہے جب ہر چیز بے اطمینانی و بدامنی کی نذر تھی، صرف یہ معلوم ہوگا کہ علم و فضل کا ایک دریا ہے جو کسی شور و غل کے بغیر سکون و آرام کے ساتھ بہہ رہا ہے، جو زمان و مکان کے خس و خاشاک کی گندگی سے پاک و صاف ہے"۔

شاہ صاحب کو عربی زبان پر جس قدر قدرت اور اظہار و ابلاغ میں مہارت حاصل ہے اس کا اعتراف جملہ اہل قلم نے کیا ہے۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی کے الفاظ میں علمی و سنجیدہ مضامین پر مقدمہ ابن خلدون کے بعد حجۃ عربی نثر و تحریر کا پہلا کامیاب نمونہ ہے بلکہ بعض اہل ذوق کا خیال ہے کہ مقدمہ میں ادبیت اور حجۃ میں سلاست زیادہ ہے۔ اس میں شک نہیں کہ شاہ صاحب کی عربی نثر میں اہل زبان کی سی روانی و قدرت اور ادبائے عرب کی سی عربیت محسوس ہوتی ہے۔ ادبی اسقام سے پاک ہے۔ شاہ

صاحب نے اپنے عہد کے اہل قلم کو مقامات حریری کے طلسم سے نجات دلائی اور نہایت حکیمانہ و فلسفیانہ مضامین کو ادبی شان سے بیان کرنے کی مثال قائم کی۔ فکر و خیال کے تنگ دائرہ کو وسیع کیا اور اہل علم کو کنوئیں کا مینڈک بننے کے بجائے فکر و خیال کے بحر بیکراں کی شناوری کا راستہ دکھایا۔ اس میں شک نہیں کہ ان کی تصانیف کے عالمانہ اسلوب کا اثر ان کے بعد عربی و فارسی کے ساتھ اردو نثر کے قلمکاروں پر پڑا اور سر سید احمد کی علی گڑھ تحریک جو سو سال بعد شروع ہوئی اس کی روشن مثال ہے۔

حجۃ اللہ البالغہ میں قرآن کریم سے استشہاد

محمد رضی الاسلام ندوی

ہندوستان میں فکرِ اسلامی کے احیاء میں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی اہم خدمات ہیں۔ انھوں نے اسلام کے چشمہ صافی کو شرک و بدعات، جاہلی افکار، اوہام و خرافات، رسوم ورواج اور فقہی تصلبات و تعصبات سے پاک کیا اور کتاب و سنت سے رجوع کی پرزور دعوت دی۔ ان کی علمی خدمات ہمہ جہت ہیں۔ ان کا ایک اہم کارنامہ قرآن مجید کا ترجمہ، مختصر تفسیری حواشی اور علوم قرآن پر تصانیف ہیں۔ ان کی دیگر تصانیف کا بھی ایک نمایاں وصف یہ ہے کہ ان میں قرآن کریم کو مرکز و محور بنایا گیا ہے۔ وہ اپنے افکار کی تائید میں قرآنی آیات پیش کرتے ہیں۔ ان کے حوالے دے کر ان سے نتائج اخذ کرتے اور استنباط کرتے ہیں۔ اور احادیثِ نبوی کو آیاتِ قرآنی کی شارح کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں۔

حجۃ اللہ البالغہ کا تعلق اصلاً فنِ حدیث سے ہے۔ خود شاہ صاحب نے جلد اول، قسم اول کے آخر میں اس کتاب کا پورا نام حجۃ اللہ البالغۃ فی علم اسرار الحدیث تحریر کیا ہے۔ شاہ صاحب نے احکامِ شریعت کے اسرار و حِکَم اور مصالح واضح کرنے کے لئے ذخیرۂ احادیث کو بنیاد بنایا ہے۔ لیکن اس میں آیاتِ قرآنی سے بھی کثرت سے استشہاد و استنباط کیا گیا ہے۔ سطور ذیل میں اسی پہلو پر کچھ روشنی ڈالنے کی کوشش کی جارہی ہے۔

کتاب کی ابتداء میں شاہ صاحب نے تفصیل سے اس پر بحث کی ہے کہ احکامِ شرعیہ اپنے اندر مصالح رکھتے ہیں اور ان مصالح کا علم حاصل کرنا متعدد پہلوؤں سے مفید ہے۔ اسی بات کو انھوں نے آیاتِ قرآنی سے مدلل کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ "بعض لوگوں کا گمان ہے کہ احکامِ شرعیہ مصالح سے خالی ہیں اور اعمال اور ان کی جزاء کے درمیان کچھ مناسبت نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے جن کاموں کا حکم دیا

ہے ان کا مقصد محض بندوں کی آزمائش ہے۔اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے کوئی آقا اپنے غلام کی فرماں برداری کو آزمانے کے لئے حکم دے کہ فلاں پتھر کو اٹھاؤ یا فلاں درخت چھو کر آؤ۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ احکامِ شرعیہ کے بارے میں یہ گمان فاسد ہے۔ سنت اور صدر اول کا اجماع اس کی تردید کے لئے کافی ہے۔(۱/۵)

شاہ صاحب نے احکامِ شرعیہ کے مصالح واضح کرنے کے لئے بہت سی آیات اور احادیث نقل کی ہیں۔چند آیات درج ذیل ہیں:

﴿واقم الصلوة لذكرى﴾ (طہ-۱۴) سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کی مشروعیت اللہ کے ذکر اور مناجات کے لئے ہے۔

﴿ولايحسبن الذين يبخلون بما اتهم الله من فضله هو خيراً لهم بل هو شرلهم﴾ (آل عمران -۱۸۰) زکوۃ کی مشروعیت بخل کے عیب کے ازالہ اور فقراء کی ضروریات کی تکمیل کے لئے ہے۔

﴿لعلكم تتقون﴾ (البقرۃ-۱۸۳) روزہ تزکیہ نفس کے لئے ہے۔

﴿ان اول بيت وضع للناس للذى ببكة﴾ (آل عمران -۹۶) اور ﴿ان الصفا والمروة من شعائرالله﴾ (البقرۃ-۱۵۸) سے واضح ہے کہ حج کی مشروعیت اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے لئے ہے۔

﴿ولكم فى القصاص حيٰوة يٰاولى الالباب﴾ (البقرۃ-۱۷۹) سے معلوم ہوتا ہے کہ قصاص قتل کے روکنے کے لئے مشروع کیا گیا ہے۔

﴿ليذوق وبال امره﴾ (المائدۃ-۹۵) سے معلوم ہوتا ہے کہ حدود اور کفارات معاصی سے روکنے کے لئے مشروع کئے گئے ہیں۔

﴿وقتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدين لله﴾ (البقرۃ-۱۹۳) سے معلوم ہوتا ہے کہ جہاد کی مشروعیت اعلائے کلمۃ اللہ اور فتنہ کے ازالے کے لئے ہے۔

شاہ صاحب آگے فرماتے ہیں کہ "بعض لوگ اس بات کے تو قائل ہیں کہ احکام کی مشروعیت مصالح کی بناپر ہے اور اعمال جزاء پر مبنی ہیں لیکن ان کا یہ بھی گمان ہے کہ اس فن کی تدوین اور اس کے اصول وفروع کی ترتیب عقلی اور شرعی دونوں اعتبار سے ناممکن ہے۔ عقلی اعتبار سے تو یوں کہ

ان کے مسائل بڑے دقیق اور غامض ہیں اور شرعی اعتبار سے یوں کہ سلف نے اس کی تدوین کی طرف توجہ نہیں کی ہے حالانکہ ان کا زمانہ نبی کریم ﷺ سے زیادہ قریب تھا اور وہ علم و فضل کے بڑے مرتبے پر تھے۔ گویا اس فن کو مدون نہ کرنے پر وہ سب متفق تھے۔ بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس فن کی تدوین کا کوئی خاص فائدہ نہیں ہے اس لئے کہ احکامِ شریعت پر عمل ان کے مصالح جاننے پر موقوف نہیں ہے۔ شاہ صاحب ان تمام اشکالات کو "ظنون فاسدہ" قرار دیتے ہیں اور ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس فن کی تدوین سے بہت سے فائدے ہیں۔ اس کا ایک کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے اطمینانِ قلب حاصل ہوتا ہے جو ایمان سے بڑھ کر ہے، جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا تھا: "بلٰی ولکن لیطمئن قلبی" (البقرۃ-۲۶۰)(۱/۸)۔ آخر میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ احکامِ شرعیہ کے مصالح واضح کرنے کی جرأت میں نے اس لئے کی کیونکہ اس موضوع پر آیات، احادیث، آثار صحابہ اور آثار تابعین کثرت سے موجود ہیں (۱/۹)۔

آیاتِ قرآنی سے استشہاد و استنباط کے سلسلے میں شاہ صاحب کا انداز یہ ہے کہ وہ یا تو کسی موضوع پر بحث کے لئے باب کے شروع ہی میں ایک یا ایک سے زائد آیات کا ذکر کرتے ہیں اور اس کے بعد ان کی روشنی میں اس موضوع کے مختلف پہلوؤں پر بحث کرتے ہیں۔ یا کسی موضوع پر اظہارِ خیال کرنے اور کوئی نکتہ واضح کرنے کے بعد " والیہ الاشارۃ فی قولہ تعالٰی" یا "وھو المشار الیہ بقولہ تعالٰی" لکھ کر آیت نقل کرتے ہیں۔ مثلاً باب التیسیر کی ابتداء میں دو آیات نقل کی ہیں:

﴿فبما رحمۃ من اللہ لنت لھم ولو کنت فظا غلیظ القلب لانفضوا من حولک﴾ (آل عمران-۱۵۹) ﴿یرید اللہ بکم الیسر ولایرید بکم العسر﴾ (البقرۃ-۱۸۵)

پھر مفصل بحث کی ہے کہ شریعت میں کن کن پہلوؤں سے "تیسیر" کا خیال رکھا گیا ہے (۱/۱۱۳)۔

باب حقیقۃ الروح کے آغاز میں یہ آیت درج کی ہے: ﴿ویسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی﴾ (بنی اسرائیل-۸۵)

پھر اس کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس آیت سے بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ امت کا کوئی فرد روح کی حقیقت نہیں جان سکتا۔ چنانچہ اس سے وہ اس بات کا بھی استنباط کر لیتے ہیں کہ جس چیز کے بارے میں شریعت خاموش ہو اس کا جاننا کسی کے لئے ممکن نہیں۔ حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے اور اس آیت سے اس کا استنباط صحیح نہیں ہے۔ بسا اوقات شریعت کسی معاملہ میں اس لئے خاموش رہتی ہے

کیونکہ اس کی معرفت بہت دقیق ہوتی ہے جو جمہور امت کے لئے ممکن نہیں ہوتی اگرچہ بعض افراد کے لئے اس کی معرفت ممکن ہوتی ہے (۱/۱۸)۔

باب حقیقۃ النبوۃ کے ذیل میں خاتم النبیین حضرت محمد ﷺ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "سب سے بڑھ کر شان والا نبی وہ ہے جس کی بعثت دوہری ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ چاہتا ہے کہ وہ لوگوں کو تاریکیوں سے روشنی کی طرف لانے کا سبب بنے، ساتھ ہی وہ یہ بھی چاہتا ہے کہ اس کی قوم خیر امت ہو اور دوسرے انسانوں کی ہدایت کا ذریعہ بنے"۔ پہلی چیز کی طرف اشارہ آیت ﴿هو الذى بعث فى الاميين رسولا منهم﴾ (الجمعۃ-۲) اور دوسری چیز کی طرف اشارہ ﴿كنتم خير امة اخرجت للناس﴾ (آل عمران-۱۱۰) سے ملتا ہے (۱/۸۴)۔

ایک جگہ فرماتے ہیں: "جب شہوانی یا وحشی خصوصیات رکھنے والے بعض لوگ برائی کی طرف مائل ہوتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلانے لگتے ہیں تو اللہ تعالیٰ بالواسطہ یا انبیاء کے واسطے سے الہام کرتا ہے کہ ان کی قوت و شوکت سلب کر لی جائے اور ان میں سے ان لوگوں کو ہلاک کر دیا جائے جن کی اصلاح کی اب کوئی صورت نہیں بچی ہے کیونکہ انسانوں میں ان کی حیثیت ویسے ہی ہے جیسے جسم میں اس عضو کی ہوتی ہے جو مرض آکلہ کی وجہ سے ماؤف ہو گیا ہو (کہ اسے کاٹ کر نکال دینا ہی بہتر ہوتا ہے) اس ضرورت کی طرف ان آیات میں اشارہ ملتا ہے ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع﴾ (الحج-۴۰) ﴿وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة﴾ (الانفال-۳۹) (۱/۴۷)۔

آیاتِ قرآنی سے استشہاد و استنباط کے موضوع پر حجۃ اللہ البالغۃ کا قابلِ قدر حصہ وہ ہے جس سے قرآن و حدیث کے باہمی روابط پر روشنی پڑتی ہے۔ شاہ صاحب کی یہ بحثیں بہت دلچسپ بھی ہیں اور ان سے نہایت اہم نتائج نکلتے ہیں۔

"باب الاحكام التى يجر بعضها لبعض" کے تحت لکھتے ہیں:

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ﴿وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم﴾ (النحل-۴۴)۔

"بیان" میں یہ بھی شامل ہے کہ آپ ﷺ لوگوں کو ان باتوں کی تعلیم دیں جن کا وحی تقاضا کرتی ہے یا اس سے اس کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نبی ﷺ نے آیات کے سیاق سے بہت سی باتیں سمجھیں جو وقت ماخذ یا متعدد احتمالات کی وجہ سے دوسرے لوگوں کی سمجھ میں نہیں آئی تھیں اور اپنے ارشادات کے ذریعہ انھیں بیان فرمایا۔ مثلاً: آیت ان الصفا والمروة من شعائر الله

سے آپ ﷺ نے یہ سمجھا کہ صفا کا تذکرہ پہلے ہونے کا تقاضا ہے کہ سعی میں اسے مقدم رکھا جائے چنانچہ جب صحابہ نے دریافت کیا کہ سعی کا آغاز کہاں سے کیا جائے تو آپ ﷺ نے فرمایا: نبدأ بما بدأ الله بہ(ابو داؤد، کتاب المناسک ۵۶؛ ترمذی، ابواب الحج ۳۸، ابواب التفسیر سورۃ البقرۃ ۱۴) اسی طرح آیت ﴿لاتسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذی خلقهن﴾ (حم السجدۃ-۳۷) اور ﴿فلما افل قال لا احب الآفلین﴾ (الانعام-۷۶) سے آپ ﷺ نے یہ سمجھا کہ کسوف و خسوف کے وقت اللہ تعالیٰ کی عبادت مستحب ہے۔

اسی طرح ﴿ولله المشرق و المغرب﴾ (البقرۃ-۱۱۵) سے آپ ﷺ نے یہ سمجھا کہ استقبال قبلہ فرض ہے لیکن عذر کے وقت اس کے ساقط ہو جانے کا احتمال ہے (۱۰۸/۱)۔

آیت کا مفہوم متعین کرنے میں حدیث سے مدد لینے کی متعدد مثالیں حجۃ اللہ البالغہ میں ملتی ہیں۔ آیت ﴿او لامستم النساء﴾ (المائدۃ-۶) سے حضرت عمر بن خطابؓ، ان کے صاحب زادے حضرت عبداللہؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور ابراہیم نخعی وغیرہ نے یہ سمجھا ہے کہ موجبات وضو میں لمس مراد بھی ہے۔ شاہ صاحب کو اس سے اختلاف ہے۔ وہ فرماتے ہیں "اس کی تائید میں کوئی حدیث نہیں ہے بلکہ حدیث عائشہ سے اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ محلِ نظر ہے کیونکہ اس کی سند منقطع ہے لیکن میرے نزدیک یہ علت اس وقت معتبر ہوتی ہے جب دو حدیثوں میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی ضرورت ہو۔ لیکن اگر کسی حدیث سے متعارض کوئی دوسری حدیث نہ ہو تو اسے ترک کرنے کے لئے یہ علت معتبر نہیں ہے۔ واللہ اعلم (۱۷۶/۱)۔

شاہ صاحب نے متعدد مواقع پر آیات اور احادیث میں ظاہری تعارض رفع کرنے کی کوشش کی ہے اس سلسلے میں بھی دیگر آیات سے استشہاد کیا ہے۔ مثلاً ایک آیت ہے:

﴿وهو الذی خلق السمٰوٰت والارض فی ستة ايام وكان عرشه على الماء﴾ (ہود-۷)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے تخلیق پانے والی چیزوں میں پانی اور عرش ہیں۔

جبکہ ایک حدیث میں ہے "کتب الله مقادیر الخلائق قبل ان یخلق السمٰوات والارض بخمسين الف سنة وكان عرشه على الماء" (مسلم، کتاب القدر، باب حجاج آدم و موسیٰ علیہما السلام)۔

اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے لوح اور قلم کی تخلیق ہوئی۔ لیکن شاہ صاحب

اس کی سختی سے تردید کرتے ہیں۔وہ فرماتے ہیں:

"تم ہرگز یہ خیال نہ کرنا کہ قرآن کا یہ بیان سنت کے خلاف ہے۔اس لئے کہ ماہرینِ حدیث کے نزدیک عوام میں مشہور وہ حدیث قابلِ قبول نہیں ہے جس میں لوح و قلم کی تخلیق سب سے پہلے ہونے کا تذکرہ ہے۔اس سلسلے میں جو کچھ مروی ہے وہ اسرائیلیات میں سے ہے۔متاخرین اہلِ حدیث کا اس قسم کی بات کہنا تکلف ہے۔متقدمین کے یہاں ایسی کوئی بات نہیں ملتی ہے۔حاصل یہ ہے کہ آسمان وزمین کی تخلیق سے قبل جو کچھ ہوا ہے "کتاب" سے تعبیر کیا گیا ہے۔کتاب کا اطلاق تعیین وایجاب پر ہوتا ہے۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿کتب علیکم الصیام﴾(البقرۃ-۱۸۳)﴿کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترك خیرا ن الوصیۃ﴾(البقرۃ-۱۸۰)

شاہ صاحب اس بات پر بہت زور دیتے ہیں کہ قرآنی آیات کے معنی ومفہوم متعین کرنے میں کلامِ عرب کے اسالیب کی رعایت ضروری ہے۔اہلِ عرب جب کسی لفظ کا استعمال کرتے ہیں تو اس کا وہی معنی مراد لیتے ہیں جو اس محل کے مناسب ہو۔یہ ان کی زبان کا ایک اسلوب ہے۔اس کا شمار تاویل یا "صرف عن الظاہر" میں نہیں ہوتا۔اس چیز کا اطلاق آیاتِ قرآنی پر بھی ہوتا ہے۔مثلاً ﴿حرمت علیکم المیتۃ.....الخ﴾(المائدۃ-۳) سے مراد گوشت کھانے کی حرمت ہے۔﴿حرمت علیکم امھاتکم﴾ (النساء-۲۳) سے مراد نکاح کی حرمت ہے اور آیت ﴿قل لا اجد فیما اوحی الیّ محرما علی طاعم یطعمہ﴾(الانعام-۱۴۵) میں محرمات کی مکمل فہرست نہیں دی گئی ہے بلکہ ان محرمات کا بیان ہے جن میں لوگوں کا اختلاف تھا(۱/۳۹-۱۳۸،۱۸۴)۔

حجۃ اللہ البالغہ میں شاہ صاحب کی بعض تحقیقات سے اختلاف کی گنجائش موجود ہے۔مثلاً باب سر الاوقات میں انھوں نے تفصیل سے اس پر بحث کی ہے کہ "بعض مخصوص اوقات ایسے بھی ہیں کہ ان میں زمین میں روحانیت ہوتی ہے اور عبادات اور دعاؤں کی قبولیت کا ان سے زیادہ مناسب کوئی دوسرا وقت نہیں ہوتا" آگے فرماتے ہیں کہ "بعض اوقات وہ ہیں جو سال میں کبھی بھی آسکتے ہیں(من تلك الساعات مایدور بدوران السنین) مثلاً:

﴿انا انزلناہ فی لیلۃ مبارکۃ انا کنا منذرین فیھا یفرق کل امر حکیم امراً من عندنا انا کنا مرسلین﴾(الدخان-۳) اشارہ شب قدر کی جانب ہے۔اس کے بارے میں شاہ صاحب کا خیال ہے کہ اس کا وقوع سال بھر میں کسی بھی دن ہو سکتا ہے یہ محض اتفاق تھا کہ جس رات میں نزول

قرآن ہوا وہ رمضان کی رات تھی"(۱/۹۸)۔

یہ رائے اگرچہ بعض علمائے متقدمین کی جانب بھی منسوب ہے۔ لیکن شب قدر کے بارے میں جس قدر احادیث مروی ہیں ان سے رسول ﷺ رمضان کے عشرِ اواخر اور خاص طور پر اس کی طاق راتوں میں شبِ قدر تلاش کرنے کی جتنی تاکید فرمائی ہے اسے دیکھتے ہوئے شاہ صاحب کی یہ رائے کمزور معلوم ہوتی ہے۔

(شاہ ولی اللہ نے بعض مخصوص اوقات میں روحانیت کے انتشار اور عبادات اور دعاؤں کی قبولیت کے زیادہ امکانات پر جو بحث مختلف مقامات پر کی ہے اس کی تصدیق اور تائید قرآن مجید کی متعدد آیات، حدیث شریف کی بہت سی روایات اور صحابہ اور علماء کرام کی آراء سے ہوتی ہے۔ یہ تقریباً ایک مسلمہ اور ثابت شدہ حقیقت ہے۔ اس کی بحث مفصل طور سے حجۃ اللہ البالغہ کے مختلف بیانات میں آئی ہے۔ بطور اشارہ آخر شب، جمعہ کی ساعت مبارک، رمضان کے آخری عشرہ بالخصوص اس کی طاق راتوں وغیرہ کا حوالہ دیا جاتا ہے جس کا خود مقالہ نگار کو بھی اعتراف ہے۔ شب قدر کی بحث شاہ ولی اللہ کے یہاں دو مقامات پر آئی ہے: ایک تو وہی رمضان کے آخری عشرہ کی طاق راتوں سے متعلق بحث میں ہے اور دوسری وہ ہے جو سال کے دوران کسی وقت بھی رونما ہو سکتی ہے اور جس کا حوالہ الدخان-۳ میں بھی آیا ہے۔ سرور عالم ندوی کے مقالہ میں، جو اس مجموعہ میں شامل ہے، اس پر شاہ صاحب کا نقطہ نظر پیش کیا گیا ہے۔ مرتب)

شاہ صاحبؒ اور ان کا مطالعہ قرآن
(حجۃ اللہ البالغہ کے حوالے سے)

توقیر عالم فلاحی

قرآن مجید من جانب اللہ کتاب ہدایت اور ضابطہ زندگی ہے۔اس کا ایک ایک لفظ اس علیم و خبیر اور غالب و مقتدر ہستی کی طرف سے ہے جس کی حکمرانی پوری کائنات پر مسلم ہے۔یہاں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں۔یہ مکمل طور پر وحی الٰہی ہے جس کی حفاظت کا ذمہ بھی اللہ رب العزت نے لیا ہے(۱)اور سچ تو یہ ہے کہ صدیاں بیت جانے کے باوجود ایک حرف یا ایک نقطہ بھی تغیر و تبدل کا شکار نہیں ہوا۔یہ جامع اور مکمل سرچشمہ ہدایت کسی مخصوص خطہ ارض یا رنگ و نسل کے امتیاز سے پرے ہونے کی وجہ سے بحیثیت مجموعی پوری انسانیت کے لئے تاقیام قیامت ایک نعمت عظمیٰ ہے(۲)اور سنت رسول اللہ ﷺ اس بیش قیمت عطیہ خداوندی کی مستند اور عملی توضیح و تفسیر ہے۔(۳)چونکہ قرآن عظیم بے لاگ طریقے سے معاملات زندگی کے اسرار و حقائق کی نقاب کشائی کرتا ہے اور اپنے ماننے والوں کو اتحاد و اتفاق کی لڑی میں پرو دینا چاہتا ہے اس لئے ہر چھوٹے سے چھوٹے اصلاحی و فلاحی کاموں میں کتاب اللہ سے رشتہ مضبوط و مستحکم کرنے کا تقاضا کرتا ہے۔شاہ صاحب جب تمام شعبہ ہائے زندگی میں انقلاب کے لئے متفکر ہوتے ہیں تو قرآن حکیم کو ہی اس ضمن میں تمام ہدایتوں کا مصدر اصلی اور سرچشمہ حقیقی تسلیم کرتے ہیں۔شاہ صاحب کے ایک انگریزی سوانح نگار کے ان جملوں سے بھی شاہ صاحب کے مشن عزیز اور ان کے طریقہ کار کی ترجمانی ہوتی ہے:

"THE DIFFUSION OF THE QURANIC KNOWLEDGE WAS A TASK WHICH SHAH WALIALLAH HAD UNDERTAKEN FROM HIS

EARLY LIFE: HIS SENSE OF MISSION HAD LED HIM TO BELIEVE THAT IF DISSENSION, AND CLEAVAGE AMONG THE MUSLIMS WERE TO BE ELIMINATED.. A CORRECT DIRECTION TOWARDS THE UNDERSTANDING OF THE FUNDAMENTALS OF ISLAM WAS TO BE PROVIDED".(۴)

(قرآنی تعلیمات کا فروغ و اشاعت ایک اہم اور مشکل کام تھا جس کی ذمہ داری شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے ابتدائی زندگی سے ہی لے لی تھی۔ان کے مشن کے شعور نے انہیں یقین دہانی کرادی تھی کہ اگر مسلمانوں کے مابین واقع ہونے والے انتشار وافتراق اور نزاع و مخاصمت کے احوال کالعدم ہو جائیں تو مبادیات اسلام کے افہام و تفہیم میں صحیح رخ مہیا کیا جاسکتا ہے۔)

چنانچہ ہر فرد و طبقہ کی حالت زار اور معاشرے کے ہمہ گیر مرض سے چھٹکارا دلانے کے لئے شاہ صاحبؒ نے قرآن پاک کو ہی نسخہ کیمیا قرار دیا اور یہ صرف شاہ صاحبؒ کے فہم و فراست اور ذہانت و فطانت کی بات نہیں ہے بلکہ قرآن مجید خود اس پر گواہ ہے۔عہد بعثت کی تاریخ بلکہ اسلام کی پوری تاریخ دعوت وارشاد از ابتدا تا انتہا اس حقیقت پر بین دلیل ہے کہ ہر دور میں وحی الٰہی کو ہی داعیان دعوت و عزیمت کے لئے مستند مصدر ہدایت کی حیثیت حاصل رہی ہے۔عہدِ نبوی ﷺ سے لے کر آج تک بلکہ قیامت تک اللہ رب العزت کی آخری کتاب قرآن حکیم ہی رہبر و رہنما ہے۔اس سے انحراف یا بے التفاتی کے بعد دعوت و تبلیغ کی راہ میں کسی کامیابی کا تصور بھی حاشیہ خیال میں نہیں لایا جاسکتا۔

شرک و بدعات سے نجات اور معاشرے میں دیگر امراض خبیثہ کے تسلط سے آزادی کا علاج شاہ صاحب نے کتاب اللہ کے سمجھنے اور اس پر عمل کرنے کو قرار دیا ہے۔شاہ ولی اللہؒ کے اس تجویز کردہ نسخہ علاج کی افادیت و عظمت کی تائید خود ان کی جسمانی اور روحانی یادگار حضرت شاہ عبدالقادرؒ کی انتہائی سادہ و سلیس عبارت سے ہوتی ہے:"بتانے والے بہتیرا بتاتے ہیں، جیسا خدا تعالیٰ نے قرآن شریف میں آپ بتایا ہے ویسا کوئی نہیں بتاسکتا اور جیسا اثر اور راہ پانا خدا کے کلام میں ہے کسی کے کلام میں نہیں ہے"(۵)۔

شاہ صاحب کے فرزند ارجمند شاہ عبدالقادرؒ اپنے ترجمہ قرآن میں جہاں اپنا منہج و موقف واضح کرتے ہیں وہیں شاہ صاحب کے ترجمہ قرآن کو اس باب میں مشعل راہ قرار دیتے ہیں:"بندے عاجز عبدالقادر کے خیال میں آیا کہ جس طرح ہمارے بابا صاحب بڑے حضرت شیخ ولی، عبدالرحیم صاحب کے بیٹے، سب حدیثیں جاننے والے، ہندوستان کے رہنے والے نے فارسی زبان میں قرآن کے معنی

آسان کر کے لکھے ہیں اسی طرح اس عاجز نے ہندی زبان میں قرآن شریف کے معنی لکھے "(٦)۔

جہالت و گمراہی اور شرک و بت پرستی کی لعنتوں میں گرفتار معاشرۂ انسانی کی نجات دہی اور اس کی نشاۃ ثانیہ کا علم اٹھا کر شاہ صاحبؒ نے قرآن مجید کو عام کرنے کی عملی جدو جہد کی اور ترجمہ قرآن کا مقدس فریضہ انجام دیا جو مستقبل میں منظر عام پر آنے والے تمام تراجم قرآن کے لئے عملی نقوش راہ فراہم کرتا رہا۔ شاہ ولی اللہؒ کی قرآن فہمی کی ترجمانی بلا شبہ ان کے ترجمہ قرآن - فتح الرحمٰن بترجمہ القرآن - سے ہوتی ہے اور ان کی دوسری کتابوں میں بھی قرآن مجید ہی سب سے بڑا ماخذ و مصدر ہے۔ لیکن ذیل میں ہماری بحث صرف حجۃ اللہ البالغہ کے حوالہ سے پیش کی جارہی ہے۔

قرآن حکیم کی تعلیمات کے مطابق انسان اس پوری کائنات میں اشرف المخلوقات کے درجے پر فائز ہے (۷)۔ یا یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ بزم کائنات مخدوم کائنات حضرت انسان کے لئے سجائی گئی ہے (۸)۔ آسمان و زمین کی ساری چیزوں پر اسے قوت تسخیر کا پروانہ عطا کیا گیا ہے (۹)۔ عقل تقاضا کرتی ہے کہ جو جس منصب پر فائز ہو اس کے لحاظ سے اس پر ذمہ داریوں کا بوجھ بھی ڈالا جائے۔ چونکہ انسان کو طاعت و معصیت کی آزادی بخشی گئی ہے اس لئے اس کو اس عالم آب و گل میں امتحان دہندہ کی حیثیت دی گئی (۱۰)۔ بایں طور اسے فرائض منصبی بھی سونپ دیے گئے، ہاں اس کی حیثیت و استعداد سے زیادہ بار اس پر نہیں ڈالا گیا (۱۱)۔ اگر واقعی انسان اس امتحان گاہ میں ظلم و جور اور عدل و انصاف نیز جہالت و سفاہت اور علم و حلم کی متضاد صفات رکھنے اور اختیار و تصرف کی نعمت سے بہرہ مند ہونے کے باوجود ہر گوشہ عالم اور ہر شعبہ زندگی میں اللہ رب العزت کی بارگاہ میں اطاعت و انقیاد کا پیکر بن جاتا ہے تو بلا شبہ وہ اپنے عمل سے مسجود ملائکہ اور مخدوم کائنات ہونے کا عملی جواز پیش کرتا ہے۔ بصورت دیگر تمرد و سرکشی اور انکار و انحراف کی روش اختیار کر کے اسفل سافلین ہونے کا عملی ثبوت فراہم کرتا ہے (۱۲)۔ تمام مخلوقات و موجودات میں امانت کا آسمان و زمین کے سامنے پیش کیا جانا اور پھر انسان کا اس کا متحمل بننا، اس کے فرائض منصبی کی ادائیگی کے بعد اس عزت و تکریم اور شرف و سعادت سے ہمکنار ہونا اور اپنے عہد و منصب کو فراموش کر دینے کے نتیجے میں باغیانہ روش کے انجام بد سے دوچار ہونا، ان سارے موضوعات پر فلسفیانہ دلائل اور قطعی توجیہات کی روشنی میں شاہ صاحب سورہ احزاب - ۷۲ کے ربانی ارشاد پر سیر حاصل گفتگو کرتے ہیں اور ان سارے مباحث کو اپنی عظیم الشان تصنیف حجۃ اللہ البالغہ کی پہلی جلد کے المبحث الاول میں "باب سر التکلیف" کے تحت سمو لیتے

ہیں(۱۳)۔ سب سے پہلے وہ قرآن حکیم کی آیت کریمہ نقل کرتے ہیں جو انسان کے شرف و عظمت اور عالم کون و مکان میں اختبار و آزمائش کے مرحلے سے گذرتے رہنے سے متعلق ہے اور جو بلاشبہ ﴿لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم﴾ کی توضیح و تشریح بھی ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

انا عرضنا الامانة علی السمٰوٰت والارض والجبال فابین ان یحملنها واشفقن منها وحملها الانسان ط انه کان ظلوماً جهولاً لا لیعذب الله المنٰفقین والمنٰفقٰت و المشرکین والمشرکٰت ویتوب الله علی المومنین والمؤمنٰت وکان الله غفوراً رحیماً۔ (احزاب، ۷۲-۷۳)

(ہم نے اس امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا تو وہ اسے اٹھانے کے لئے تیار نہ ہوئے اور اس سے ڈر گئے مگر انسان نے اسے اٹھایا۔ بے شک وہ بڑا ظالم اور جاہل ہے۔ (اس بارِ امانت کو اٹھانے کا لازمی نتیجہ یہ ہے) کہ اللہ منافق مردوں اور عورتوں اور مشرک مردوں اور عورتوں کو سزا دے اور مومن مردوں اور عورتوں کی توبہ قبول کرے۔)

شاہ صاحبؒ اس آیت کریمہ سے متعلق اپنی علمی اور عقلی توضیح سے قبل اسلاف کے اقوال نقل کرتے ہیں۔ بالخصوص امام غزالی اور امام بیضاوی کے ملاحظات حوالہ ناظرین کرتے ہیں کہ ان کے بقول امانت سے مراد عہدۂ تکلیف ہے جو آسمان و زمین کے آگے پیش کیا گیا لیکن چونکہ وہ اس بارِ گران کے تحمل کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے اس لئے انھوں نے اس سے انکار کر دیا اور چونکہ انسان کے اندر اس کی صلاحیت موجود تھی اس لئے وہ اس کے تحمل پر آمادہ ہو گیا۔ شاہ صاحب کے بقول ﴿انه کان ظلوماً جهولاً﴾ انسان کے امانت الٰہی کے تحمل کی علت و توجیہ ہے۔ آپ رقم فرماتے ہیں کہ "ظلوم" وہ ہوتا ہے جو عدل نہیں کرتا لیکن اس میں عدل کی صلاحیت ہو، اسی طرح "جهول" وہ ہے جو نہیں جانتا لیکن اس میں جاننے کی صلاحیت و استعداد ہو۔ انسان کے علاوہ ملائکہ یا بہائم میں سے کوئی مخلوق ایسی نہیں ہے جو متضاد صفات کی مالک ہو یا جسے ترک و اختیار دونوں کی آزادی دی گئی ہو۔ جیسے ملائکہ کہ وہ عادل ہیں ظلم و جہل کا ان کی زندگیوں میں کوئی شائبہ نہیں، اسی طرح بہائم کہ ان کی زندگیوں سے عدل و علم کا کوئی واسطہ نہیں۔ ان کے برعکس چونکہ انسان متضاد اوصاف و خصائل کا مالک ہوتا ہے لہٰذا ترک و اختیار اور طاعت و معصیت کی آزادی اسے دی گئی ہے۔ اسے کمال بالقوۃ حاصل ہے۔ اس لئے انسان ہی عہدۂ امانت کا مستحق تھا۔ اس موقف کی وضاحت میں شاہ صاحب کی یہ عبارت پیش ہے:

"اقول وعلى هذا فقوله تعالى ﴿انه كان ظلوماً جهولا﴾خرج مخرج التعليل.فان الظلوم من لا يكون عادلا ومن شانه ان يعدل، والجهول من لا يكون عالما ومن شانه ان يعلم، و غيرالادمی اماعالم عادل لاينطرق اليه الظلم والجهل كالملائكة واما ليس بعادل ولا عالم ولامن شانه ان يكسبها كالبهائم، وانمايليق بالتكليف ويستعد له من كان له كمال بالقوة لابالفعل"(۱۴)۔

(میں کہتا ہوں کہ اس فیصلہ الٰہی پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول کہ انسان ظالم وجفاکار اور جاہل و بیوقوف تھا اس کے استعداد ولیاقت کی علت بتارہا ہے۔ کیونکہ ظالم وہ ہوتا ہے جو عادل نہ ہو، ہاں وہ عدل وانصاف کی صلاحیت سے آراستہ ہو اور اسی طرح جاہل وہ ہوتا ہے جو عالم نہ ہو، ہاں اس کے اندر جاننے کی لیاقت ہو اور انسان کے علاوہ دوسری جو مخلوقات بھی ہیں یا تو محض وہ عالم وعادل ہیں مثلاً ملائکہ کہ ان تک ظلم وجہل کی رسائی نہیں ہوتی ہے، یا وہ محض ظالم وجاہل ہیں جیسے بہائم کہ عدل وعلم کی انہیں لیاقت ہی نہیں ہے۔لہذا اس امانت وتکلیف کا مکلف وہی ہوسکتا ہے جس میں کمال بالقوۃ ہو خواہ بالفعل نہ ہو)

شاہ صاحب اس امانت عظمیٰ کے اٹھائے جانے کے انجام پر اجمالی روشنی ڈالتے ہوئے انسان، ملائکہ اور بہائم کے اوصاف وخصائل سے متعلق مذکورہ بالا حقیقت کی مزید وضاحت فرماتے ہیں۔ لکھتے ہیں کہ ملائکہ قوت بہیمیہ کی افراط وتفریط سے بالاتر ہیں یعنی نہ ہی بھوک وپیاس اور خوف وغم رکھنے کی شکل میں تفریط کے شکار ہوتے ہیں اور نہ ہی غیض وغضب، شہوت وہوس اور عناد وتکبر کی شکل میں وہ افراط کے شکار ہوتے ہیں اور نہ ہی انھیں غذا وخوراک اور اس کے متعلقات کی پرواہ ہے۔ وہ ان سب حوائج وضروریات سے مستغنی ہوکر ربانی احکام وفرامین کے نفاذ میں سرگرم عمل رہتے ہیں۔ ان کے برعکس بہائم غلاظتوں اور خباثتوں میں ملوث رہتے ہیں۔ لذت کوشی، منافع جسمانی اور شہوت رانی وطغیانی ہی ان کے شب وروز کے معمولات ومصروفیات ہوتے ہیں۔ ان دونوں کے برعکس انسان قوت ملکیہ اور قوت بہیمیہ کا مالک ہوتا ہے۔ کبھی ملکیت غالب ہوتی ہے تو بہیمیت مغلوب ہوجاتی ہے اور کبھی انسان بہیمانہ جذبات کو شہ دیتا ہے اور خلاف شان ملکیت اوصاف وخصائل کو اپناتا ہے تو اس کے لئے اسباب بھی فراہم کردئے جاتے ہیں(۱۵) اس طرح ملکیت پر بہیمیت غالب ہوجاتی ہے لیکن شرف انسانیت کا راز اس امر میں مضمر ہے کہ ملکی صفات بہیمانہ صفات پر ہمیشہ حاوی رہیں۔ جب ہی امانت الٰہی کا تحمل شجر طوبیٰ کی شکل میں نمودار ہوسکتا ہے اور جب ہی انسان کا مقام فرشتوں سے بھی بالا ہوسکتا

ہے (۱۶)۔ بیسویں صدی کے ایک ممتاز عالم دین اور قرآن کے رمز شناس کی مندرجہ ذیل توضیح پر شاہ صاحب کے قرآنی فکر و فراست کی گہری چھاپ نظر آتی ہے: "اگر انسان ظلم کی راہ اختیار کرنے کی آزادی رکھنے کے باوجود محض اپنے رب کی رضا کی خاطر عدل کی راہ پر گامزن رہتا ہے اور اپنے سفلی جذبات کے اتباع کی آزادی کے باوجود محض اپنے رب کے خوف سے اپنے جذبات پر قابو رکھتا ہے تو لاریب اس کا مرتبہ فرشتوں سے بھی اونچا ہوا، اس لئے کہ ان کو خدا کی راہ میں کسی کشمکش سے دوچار ہونا نہیں پڑتا، ان کا راستہ بالکل ہموار اور ان کا مزاج ظلم و جہل کے دواعی سے بالکل ناآشنا ہے" (۱۷)۔

حجۃ اللہ البالغۃ کا دوسرا حصہ شرعی احکام و اوامر کے رموز و اسرار اور حکم و مصالح کی توضیح و تفسیر پر مشتمل ہے۔ ایمانیات کے بعد اسلام کی اول عملی بنیاد نماز اور اس سے متعلق امور و مسائل پر عالمانہ گفتگو کی گئی ہے۔ نماز کی فضیلت کا باب "فضل الصلوۃ" سے موسوم ہے۔ ایمان کے بعد اعمال و افعال میں نماز کا اولین مقام ہے اور اسی کو بہترین اچھائی سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ نماز کی اعلیٰ اور افضل نیکی ہی کی بنا پر اس باب کا نام "فضل الصلوۃ" قائم کیا گیا ہے جس میں شاہ صاحب اپنی گفتگو کا آغاز اس آیت کریمہ سے کرتے ہیں: ﴿اقم الصلوٰۃ..................ان الحسنٰت یذھبن السیا ٰت﴾ (سورہ ہود - ۱۱۴) (نماز قائم کرو...... بلاشبہ نیکیاں برائیوں کو مٹا دیتی ہیں)

"فضل الصلوۃ" کے اس موضوع کی وضاحت کے لئے شاہ صاحب "ترجمان قرآن نبی کریم ﷺ کے متعدد اقوال سپرد قلم کرتے ہیں جن کی روشنی میں یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ اقامت صلوٰۃ کے فریضے کا کماحقہ انجام دہی سیأت و معاصی سے بعد و تنفر اور خیرات و حسنات سے قربت و تمسک کا ذریعہ ہے۔ نماز کی اہمیت و فضیلت پر شاہ صاحب کی یہ عبارت ملاحظہ فرمائی جائے:

"اقول الصلوٰۃ من اعظم شعائر الاسلام وعلاماته التی اذا فقدت ینبغی ان یحکم بفقده لقوۃ الملابسة بینها وبینه، وایضا الصلوٰۃ ھی المحققة لمعنی اسلام الوجه لله، ومن لم یکن له حظ منها فانه لم یبق من الاسلام الا بما لا یعبأ به" (۱۸)۔

(میں کہتا ہوں کہ نماز اسلام کا عظیم الشان شعار اور علامت ہے جس کے فقدان سے اسلام کے فقدان کی بات صادر ہوتی ہے کیونکہ دونوں ایک دوسرے کے لازم و ملزوم ہیں۔ نیز نماز ہی اسلام کے مفہوم یعنی اللہ کے سامنے حوالگی و سپردگی کو اچھی طرح ثابت کرنے والی ہے۔ اور جس کو نماز کا کوئی حصہ نہیں ملا تو اس کا اسلام اس قدر باقی رہ گیا جس کا اللہ تعالیٰ کے نزدیک کچھ اعتبار نہیں۔)

شاہ صاحب نماز کو تمام قسم کی خباثتوں اور بدکاریوں کے قلع قمع کرنے کی محرک بتاتے ہیں اور اس کی حکمت و مصلحت کی توضیح کرتے ہوئے مزید رقمطراز ہیں: "الصلوٰۃ جامعة للتنظیف والاخبات مقدسة للنفس الیٰ عالم الملکوت ومن خاصیة النفس انها اذا اتصفت بصفة رفضت ضد ھاوتباعدت عنه وصار ذلك منها کان لم یکن شیئاً مذکوراً(۱۹)۔

(میں کہتا ہوں کہ نماز میں پاکیزگی بھی ہے اور عبادت بھی اور وہ نفس کو تزکیہ و تطہیر کے ذریعہ عالم ملکوت تک پہنچا دیتی ہے۔ اور یہ نفس کی خاصیت ہے کہ جب وہ کسی صفت سے آراستہ و مزین ہو جاتا ہے تو اس کی متضاد صفت کا انکار کر دیتا ہے اور اس سے الگ تھلگ ہو جاتا ہے اور متضاد صفت اس طرح کالعدم ہو جاتی ہے گویا کہ اس کا وجود ہی نہیں تھا)

نماز میں جسم، جگہ اور کپڑوں کی پاکیزگی اگرچہ ظاہر سے تعلق رکھتی ہے تاہم اس کے بغیر نماز جیسے مقدس ترین فریضے کی انجام دہی کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ دوسری طرف چونکہ نماز اسلام کے فکری یا نظریاتی ستون "لا اله الا الله" کی اولین اور انتہائی افضل عملی شہادت ہے اس لئے اس عظیم الشان اور مقدس ترین فریضے کی انجام دہی بحسن خوبی اسی وقت عمل میں آسکتی ہے جبکہ ذہن و فکر کو معبودان باطل سے متعلق تمام قسم کی آلائشوں سے پاک کر لیا جائے اور خشیت الٰہی کی حکمرانی دلوں پر قائم رکھتے ہوئے لوجہ اللہ یکسوئی و ارتکاز کا ثبوت دیا جائے تو یقیناً رحمت الٰہی کے عظیم الشان دریا میں غوطہ زنی ممکن ہو جاتی ہے اور اللہ رب العزت رداء رحمانیت پھیلاتے ہوئے گناہوں پر خط عفو پھیر دیتا ہے۔ شاہ صاحب تحریر فرماتے ہیں: "لابد انه یخوض فی لجة عظیمة من الرحمة ویمحوالله عنه الخطایا" (۲۰)۔ ((ظاہری و معنوی تمام شرائط و مقتضیات کے ساتھ نماز کی انجام دہی کے بعد) وہ یقیناً رحمت الٰہی کے عظیم سمندر میں غوطے لگاتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس کی خطاؤں کو معاف کر دیتا ہے)

یہ دنیا دارالعمل ہے اور آخرت دارالجزاء ہے۔ اختبار و آزمائش کے مرحلے میں کبھی کبھی انعام و اکرام بھی ملتا ہے اور کبھی تنبیہ و تنذیر بھی ہوتی ہے۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ یہاں نہ تو خیر و حسن کی جزا مل سکتی ہے اور نہ ہی شر و فساد کی سزا۔ نرم و گرم، خشک و تر، رنج و راحت اور تلخ و شیریں کے جو مظاہر بھی مشاہدے میں آتے ہیں وہ سب عبوری ہیں۔ بلاشبہ ایک بندۂ مومن کے نزدیک مولائے حقیقی کی رضا و خوشنودی کے ذریعہ جہنم کے دہکتے ہوئے شعلوں سے نجات پانی کامیابی کی معراج بنتی ہے اور ﴿واخریٰ تحبونها﴾ کی بشارت الٰہی کے تحت یہ دنیا بھی اس کے لئے خوشگوار بن سکتی ہے۔ لیکن

بسا اوقات یہ حقیقت بھی مشاہدے میں آتی ہے کہ مخلصین و محسنین اور اتقیاء و صالحین طرح طرح کے مصائب و شدائد کی بھٹیوں میں تپائے جاتے ہیں۔ یہ بہر حال قانون آزمائش کے تحت ہوتا ہے اور اس کے ذریعہ ان کے درجات کو بلند کرنے کی تدبیر الٰہی شامل ہوتی ہے۔ اس کے برعکس باطل کے علمبرداروں اور علو و استکبار کے نشے میں بدمست ہو کر دعوت صالحہ سے بغاوت کرنے والوں کو جن ناخوشگوار حالات سے سابقہ پڑتا ہے وہ بہر حال تنبیہ و سرزنش کے تازیانے ہوتے ہیں اور بسا اوقات وہ دنیاوی جاہ و منصب، مال و متاع اور خدم و حشم سے متمتع ہوتے ہیں۔ وہ ﴿انما نملی لهم لیزدادوا اثما﴾ اور ﴿واملی لهم ان کیدی متین﴾ کے اعلان حقیقت کے مطابق قانون اقبال سے گذر رہے ہوتے ہیں۔

شاہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ میں المبحث الثانی کے تحت ایک باب "الجزاء علی الاعمال فی الدنیا" قائم کیا ہے جس سے اس فکر کی ترجمانی ہوتی ہے کہ اعمال صالحہ اور اعمال سیئہ کا بدلہ اس دنیا میں بھی ملتا ہے۔ ہمارا ایمان ہے کہ یہ دنیا امتحان گاہ ہے۔ اس امتحان گاہ میں حزن و غم اور رنج والم کے ذریعہ بھی آزمایا جاتا ہے اور آرام و راحت کے ذریعہ بھی۔ پھلوں، مالوں اور جانوں کے تلف و محرومی کے ذریعہ ہمارا آقا ہمارے صبر کا امتحان لیتا ہے (۲۱) اور عزت و منصب، جاہ و جلال اور مال و متاع کی نوازش کے ذریعہ ہمارے شکر کا امتحان لیتا ہے (۲۲)۔ اسے یوں بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ آٹھ گھنٹے کی ڈیوٹی یا مہلت عمل میں اگر ایک مالک اپنے مزدور کو چائے پلا دیتا ہے تو یہ اس مزدور کی مزدوری نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر وہ مالک مزدور کی کسی نازیبا یا خلاف شان حرکت پر ڈانٹتا پھٹکارتا ہے تو یہ بھی اس کی حرکتوں کا بدلہ نہیں ہے۔ مالک کی طرف سے متعین وقت کے اندر جو سلوک و برتاؤ ہوگا وہ یا تو انعام و اکرام کے طور پر ہوگا یا پھر تذکیر و تنبیہ کے طور پر۔

شاہ صاحب نے اس باب میں قرآن پاک کی جن آیتوں سے دنیوی جزا و سزا کے وقوع کی بابت استدلال کیا ہے ان میں یہاں صرف دو آیتیں حوالہ ناظرین کی جاتی ہیں۔ ان میں ایک سورۃ الشوریٰ-۳۰ کی آیت ﴿وما اصابکم من مصیبة فبما کسبت اید یکم ویعفوا عن کثیر﴾ ہے اور دوسری آیت سورۃ المائدہ-۶۶ کی ہے جہاں اللہ تبارک و تعالیٰ نے فرمایا ﴿ولو انهم اقاموا التوراة والانجیل وما انزل الیهم من ربهم لا کلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم﴾۔

قوت بہیمیہ اور قوت ملکیہ سے متعلق اپنی مخصوص توجیہ کے محور پر قائم رہتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ قوت ملکیہ دراصل اعمال صالحہ کا محرک بنتی ہے اور قوت بہیمیہ اعمال خبیثہ کا۔ قوت

بہیمیہ یا تو طبعی قوت سے مغلوب ہوتی ہے یا اختیاری قوت سے (۲۳)۔ شاہ صاحب کا نظریہ یہ ہے کہ قوت بہیمیہ کو جلادینے والے اسباب و عوامل سے نبرد آزمائی کے بعد قوت ملکیہ اپنی اصلی صورت میں جلوہ گر ہوتی ہے اور پھر اعمال حسنہ کا صدور ہوتا ہے۔

محولہ بالا پہلی آیت ﴿وما اصابکم من مصیبۃ﴾ کے مفہوم و منشا کو بیشتر قدیم و جدید مفسرین نے مخصوص واقعہ کے پس منظر میں مجرمین کے لئے خاص کیا ہے (۲۴)۔ ان کے نزدیک دنیوی جزا و سزا کا قاعدہ کلیہ ہے کہ یہ اسباب کے فراہم ہونے پر ملتی ہے۔ ہاں نظام کائنات کی مصلحتیں مرکزی حیثیت رکھتی ہیں۔ جن اسباب و عوامل کی بنیاد پر جزاو سزا متعین ہوتی ہے اگر اس کے نفاذ میں یہ اسباب نظام کائنات سے متصادم ہیں تو جزا یا راحت و آرام نیک اعمال کی توفیق کی شکل میں ملتی ہے اور سزا بداعمالیوں کو اس کے لئے سازگار بنادینے کی شکل میں۔ شاہ صاحب کی یہ توضیح ملاحظہ ہو:

"والضابط فی المجازاۃ الخارجیۃ انھاتکون فی تضاعیف اسباب فمن احاط بتلك الاسباب و تمثل عندہ النظام المنبعث منھا علم قطعا ان الحق لایدع عاصیا الا یجازیہ فی الدنیا مع رعایۃ ذلك النظام فیکون اذا ھد أت الاسباب عن تنعیمہ و تعذ یبہ نعم بسبب الاعمال الصالحۃ او عذب بسبب الاعمال الفاجرۃ" (۲۵)۔

(دنیوی جزاو سزا کا اصول یہ ہے کہ وہ اسباب کے مہیا ہونے پر ملتی ہے۔ جو شخص ان اسباب کو سمجھ لے اور ان سے برپا ہونے والے نظام کو پیش نظر رکھے تو وہ حتمی طور پر واقف ہو جائے گا کہ اللہ تعالی کسی گنہگار کو دنیا میں بدلہ دیئے بغیر نہیں چھوڑتا ہے۔ ہاں نظام کائنات کی مصلحتوں کو ملحوظ رکھتا ہے۔ جب راحت و مسرت اور رنج و غم کے ظاہری اسباب موقوف ہو جاتے ہیں تو وہ اعمال صالحہ کے ذریعہ ہی کسی کو آرام و راحت دیتا ہے اور اعمال خبیثہ کے ذریعہ رنج و غم دیتا ہے)

یہ تو عوام الناس کے دنیوی جزاو سزا کا معاملہ ہوا۔ رہے خواص، تو ان میں وہ لوگ بھی ہیں جو اللہ رب العزت اور اس کے رسول کے تابع فرمان اور نیکوکار ہیں اور وہ لوگ بھی ہیں جو اللہ و رسول کے معاند اور اعمال فاسدہ کے شیدائی ہیں۔ کبھی انہیں جزاو سزا مل بھی جاتی ہے اور کبھی دین حق کے باغیوں اور اعمال سیہ کے علمبرداروں کو نعمت و آسائش اور راحت و سکون دے کر مہلت دے دی جاتی ہے اور صالحین و اتقیاء کو تنگی اور مصیبت میں ڈال دیا جاتا ہے۔ شرانگیزوں اور بدکاروں کی رخصت و مہلت سے متعلق شاہ صاحب کی یہ فکر سورہ آل عمران کی آیت کریمہ ۱۷۸ سے مستعار ہے، جہاں فرمایا جاتا ہے:

﴿ولا یحسبن الذین کفروا انما نملی لھم خیر لانفسھم انما نملی لھم لیزدادوا اثما﴾ (کفار یہ ہرگز گمان نہ کریں کہ ہم جو انہیں مہلت دئے جا رہے ہیں تو یہ ان کے لئے باعث خیر ہے، ہم تو انہیں مہلت اس لئے دے رہے ہیں کہ وہ گناہ کے اعتبار سے اور بڑھ جائیں)

اسی مہلت عمل کو اللہ رب العزت نے ایک جگہ اپنی انتہائی زود آور اور دور رس اثرات کی حامل تدبیر قرار دیتے ہوئے ﴿ومکروا مکرا ومکرنا مکرا﴾ (النمل-۵۰) سے تعبیر کیا ہے۔

اور شاہ صاحب جن اتقیاء و صالحین کے اعمال صالحہ کے نتیجے میں حزن و غم اور تنگی و مصیبت کی بات کہتے ہیں دراصل وہ معزز بندگان خدا ہیں جو مصائب و شدائد میں بھی صبر واستقامت کی راہ پر گامزن رہتے ہیں جس کے نتیجہ خیر کی شکل معیت الٰہی نصیب ہوتی ہے اور جن کے درجات و مراتب اور بلند ہو جاتے ہیں۔

اعمال حسنہ اور اعمال سیئہ کے صدور سے متعلق قوت ملکیہ اور قوت بہیمیہ کے حوالے سے جو بات شاہ صاحب نے کہی ہے وہ بلاشبہ عقل کو اپیل کرنے والی اور دلنشیں ہے لیکن جن آیتوں کی روشنی میں دنیوی جزا و سزا کے وقوع پر استشہاد کیا ہے وہ بظاہر محل نظر ہے۔ پھر شاہ صاحب کا اعمال کی دنیوی جزا و سزا کو اسباب و عوامل سے مشروط قرار دینا بھی (۲۶) تشنہ توضیح معلوم ہوتا ہے۔ قرآن پاک میں جن آیتوں کے اندر ناخوشگوار اور ضرر رساں احوال و حوادث کے پیش آنے اور جن خوشگوار اور دلپسند امور و واقعات کے رونما ہونے کی خبر دی گئی ہے ان کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر نیکوکاروں کو دنیا میں فلاح و سعادت میسر ہوتی ہے تو یہ محض فضل الٰہی یا انعام خداوندی ہے اور اگر بدکاروں کو کسی خسران و محرومی سے سابقہ پڑتا ہے تو یہ محض تنبیہ و سرزنش ہے۔ اور یہ صداقت بھی قرآنی تعلیمات سے ہی مترشح ہے کہ یہ دنیا دارالعمل یا دارالاختبار ہے۔

حوالے و حواشی

۱- قرآن کریم، سورۃ الحجر-۹
۲- آل عمران-۱۳۸
۳- النجم-۳؛ الاحزاب-۲۱؛ النساء-۸۰
۴- A.D.Muztar, Shah WaliAllah-A Saint Scholor of Muslim India,
اسلام آباد ۱۹۷۹ء، ۹۲۔
۵- شاہ عبدالقادر: مقدمہ موضح القرآن بحوالہ تاریخ دعوت و عزیمت، حصہ پنجم، ۱۵۴۔
۶- مناظر احسن گیلانی، تذکرہ حضرت شاہ ولی اللہ، طبع سوم، نفیس اکیڈمی، کراچی، پاکستان
۱۹۵۹ء، ۲۵۵۔
۷- التین-۴
۸- البقرۃ-۲۹
۹- الجاثیۃ-۱۳
۱۰- المائدہ-۴۸
۱۱- البقرۃ-۲۸۶
۱۲- التین-۵
۱۳- شاہ ولی اللہ دہلوی: حجۃ اللہ البالغہ، ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ ۱۳۵۲ھ، الجزء الاول، ۱۹-۲۰۔
۱۴- حجۃ اللہ البالغہ، الجزء الاول، ۱۹-۲۰۔
۱۵- حجۃ اللہ البالغہ، ایضاً، ۲۰۔
۱۶- ایضاً
۱۷- امین احسن اصلاحی: تدبر قرآن، فاران فاؤنڈیشن لاہور، ۱۹۷۷ء، پنجم، ۲۷۹۔
۱۸- حجۃ اللہ البالغہ، الجزء الاول، ۱۸۷۔
۱۹- ایضاً
۲۰- ایضاً

۲۱-البقرۃ-۱۵۵

۲۲-الانفال-۲٦

۲۳-حجۃ اللہ البالغہ، الجزء الاول، المبحث الثانی، ۳۱۔

۲۴-ملاحظہ فرمائیں: تفسیر البیضاوی، الجزء الثالث، تفسیر سورۃ الشوریٰ، ۲۷۵؛ محمود بن عمر الزمخشری: الکشاف، الجزء الثالث، تفسیر سورۃ الشوریٰ؛ ابن محمد العمادی، تفسیر ابی السعود، الجزء الخامس، مکتبہ الریاض الحدیثیہ، ٦۹؛ مودودی: تفہیم القرآن، مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی، ۱۹٦۷، چہارم، ۵۰۵؛ امین احسن اصلاحی، تدبر قرآن، تاج کمپنی، دہلی ۱۹۸۹ء، ہفتم، ۱۷۲۔

۲۵-حجۃ اللہ البالغہ، الجزء الاول، المبحث الثانی، ۳۲۔

۲٦-حجۃ اللہ البالغہ، الجزء الاول، المبحث الثانی، ۳۲۔

حجۃ اللہ البالغہ میں علومِ نبوی

ضیاءالدین اصلاحی

حجۃ اللہ البالغہ حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی بڑی اہم اور اسلامی لٹریچر کی ایک منفرد، یگانہ اور مہتم بالشان تصنیف ہے۔ غالباً دین و شریعت کے اسرار و مصالح پر اتنی بہتر، مفصل اور مبسوط کوئی کتاب نہیں لکھی گئی۔ اس کے دو حصے ہیں: یہ دونوں حصے مقدمہ کے علاوہ دو اقسام پر مشتمل ہیں۔

قسم اول میں شاہ صاحبؒ نے وہ اصول و کلیات بیان کیے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت کے احکام و مسائل میں حِکَم و مصالح کی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہے۔ کتاب کی یہ قسم سات مباحث پر مشتمل ہے۔ ساتویں مبحث میں احادیث نبوی ﷺ سے شرائع کے استنباط پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ ذیل میں اسی مبحث کے تین ابواب کی تشریح و وضاحت کی جائے گی۔

علومِ نبوت کے اقسام

ساتویں مبحث کا آغاز علومِ نبوت کے اقسام سے ہوا ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ "آنحضرت ﷺ کی جو مرویات کتبِ حدیث میں مدون ہیں وہ دو طرح کی ہیں: ایک کا تعلق براہ راست تبلیغِ رسالت اور آپ ﷺ کی پیغمبرانہ حیثیت سے ہے یعنی اس طرح کے احکام و امور آپ ﷺ نے بحیثیت نبی و رسول کے بیان کیے ہیں۔ چنانچہ ان کے بارے میں ارشاد ربانی ہے: وما اتٰکم الرسول فخذوہ ج وما نھٰکم عنہ فانتھوا (الحشر ۷)۔ (اور رسول تم کو جو دے اسے لو اور جس سے منع کرے اس سے باز رہو)۔

حضرت شاہ صاحب کے نزدیک اس نوعیت کے بعض امور کا اصل دارومدار وحیِ الٰہی پر ہوتا

ہے جیسے علومِ معاد اور عجائبِ ملکوت کے احوال۔ گو شرائع، عبادات اور ارتفاقات کے ضوابط بھی اسی قسم کے ضمن میں آتے ہیں، تاہم ان میں سے بعض کی سند و بنیاد وحیِ الٰہی پر ہوتی ہے اور بعض آپ ﷺ کے اجتہادات پر مبنی ہوتے ہیں لیکن یہ واضح رہے کہ آپ ﷺ کا اجتہاد بھی وحی کا درجہ رکھتا ہے کیونکہ آپ ﷺ معصوم تھے اور اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کی رائے کو خطا سے محفوظ رکھا تھا۔

شاہ صاحب اس نکتہ کی جانب بھی توجہ دلاتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ کے اجتہاد کا نص سے ماخوذ و مستنبط ہونا ضروری نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے۔ اللہ تعالیٰ نے چونکہ آپ ﷺ کو شریعت کے مقاصد و مصالح اور تشریع و تیسیر اور احکام کے قوانین و ضوابط وحی کے ذریعہ سکھا اور بتا دیے تھے جن کی روشنی میں آپ ﷺ اجتہاد فرماتے تھے، اس لئے آپ ﷺ نے جن امور کے مقاصد و ضوابط بیان کردیے ہیں ان کا تعلق بھی تبلیغِ رسالت اور آپ ﷺ کی پیغمبرانہ حیثیت سے ہی ہوگا۔ چنانچہ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ وہ اسرار و حِکَم اور مصالحِ عامہ بھی اسی قسم میں داخل ہیں جن کو نہ آپ ﷺ نے موقت کیا ہے اور نہ ان کے حدود کی تعیین فرمائی ہے جیسے اخلاقِ صالحہ و فاسدہ کے بارے میں آپ ﷺ کی اکثر تعلیم و بیان کا دارومدار اسی معنی میں آپ ﷺ کے اجتہاد سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اصل مقاصد و فوائد سے آپ ﷺ کو آگاہ فرمادیا تھا اور ان کی بنیاد پر آپ ﷺ نے ان کی حکمتوں کو مستنبط کیا تھا اور ان کے کلیات وضع فرمائے تھے۔

شاہ صاحب کے نزدیک فضائلِ اعمال و مناقبِ عمال اسی ضمن میں آتے ہیں اور ان میں سے بعض کا دارومدار وہ وحیِ الٰہی پر اور بعض کا اجتہادِ نبوی پر بتاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اصلاً اسی قسم کی تشریح و بیان ہمارے پیشِ نظر ہے۔

۲- دوسری قسم کا تعلق تبلیغِ رسالت سے نہیں ہے، یعنی آپ ﷺ نے بحیثیت پیغمبر وہ کام انجام نہیں دیا ہے، ایسے ہی امور کی بابت آپ ﷺ کا ارشاد ہے: انما انا بشر اذا امرتکم بشئی من دینکم فخذوا به، واذا امرتکم بشئی من رائی فانما انا بشر: (میں ایک آدمی ہوں جب تم کو تمہارے دین کے تعلق سے کسی بات کا حکم دوں تو اسے اختیار کرو اور جب کسی چیز کا حکم محض اپنی رائے سے دوں تو میں آدمی ہی ہوں)۔

تابیر نخل کے واقعے میں آپ ﷺ فرماتے ہیں: فانی انما ظننت ظنا ولا تواخذونی بالظن ولکن اذا حدثتکم شیئا فخذوا به فانی لم اکذب علی الله (یہ ایک میرا گمان تھا، اس

میں میرا مواخذہ نہ کرو لیکن جب تم سے کوئی چیز اللہ کی جانب سے بیان کروں تو اسے لے لو کیونکہ میں اللہ پر جھوٹ نہیں باندھتا)۔

طب کے متعلق آپ ﷺ نے جو کچھ فرمایا ہے وہ بھی شاہ صاحب کے نزدیک اسی قسم میں داخل ہے اور آپ ﷺ کا یہ ارشاد بھی اسی نوع میں شامل ہے کہ: علیکم بالادھم الفرح (تمہارے لئے وہ سیاہ گھوڑا لازم ہے جس کی پیشانی پر تھوڑی سفیدی ہو)۔

آپ ﷺ کے اس ارشاد کی بنیاد آپ ﷺ کے تجربہ پر ہے۔اسی طرح آپ ﷺ نے جو کچھ عادتاً و اتفاقاً کہا اور فرمایا ہے اور اس میں عبادت یا آپ ﷺ کے قصد و ارادہ کو دخل نہیں ہے وہ بھی اسی قسم میں شامل ہے۔اسی طرح جو واقعات اور قصے آپ ﷺ نے لوگوں سے بیان کئے ہیں ان کی نوعیت بھی یہی ہے مثلاً ام زرع اور خرافہ کے واقعات۔

ایک گروہ نے حضرت زید بن ثابتؓ سے حدیثیں بیان کرنے کی فرمائش کی تو انھوں نے فرمایا "میں آنحضرت ﷺ کا پڑوسی تھا۔جب آپ ﷺ پر وحی اترتی تو آپ ﷺ مجھے بلا بھیجتے تھے اور میں اسے قلمبند کر دیتا۔لیکن ہم جب دنیاوی امور کا تذکرہ کرتے تو آپ ﷺ بھی اس میں ہمارے ساتھ شریک ہو جاتے اور جب آخرت کا تذکرہ کرتے تو آپ ﷺ بھی اس کا تذکرہ فرماتے۔اسی طرح جب ہم کھانے پینے کی چیزوں کا ذکر کرتے تو آپ ﷺ بھی اس کی نسبت ارشاد فرمانے لگتے تو ان سب کو بیان کرنا کیسے ممکن ہے"؟۔

اسی قسم میں وہ چیزیں بھی آتی ہیں جو اس وقت کسی خاص جزئی مصلحت کی بنا پر کی گئیں۔ظاہر ہے یہ پوری امت کے لئے ہمیشہ کے لئے لازم نہیں ہیں جیسے امیر کا فوجوں کی تیاری کا حکم دینا یا فوجوں کی شناخت کے لئے کوئی خاص نشان و علامت مقرر کرنا۔اسی لئے حضرت عمرؓ نے طواف میں رمل کے بارے میں ارشاد فرمایا "ہم کیوں رمل کریں؟ ہم اسے جن لوگوں سے فخر و مباہات کے لئے کرتے تھے انھیں اللہ نے ہلاک کر دیا"۔بعد میں حضرت عمرؓ کو اندیشہ ہوا کہ ممکن ہے اس کا کوئی اور سبب رہا ہو،اسی بنا پر انھوں نے رمل کو باقی رکھا۔

غرض آنحضرت ﷺ کے بے شمار احکام اسی نوعیت پر محمول کئے گئے ہیں جیسے آپ ﷺ نے فرمایا: من قتل قتیلا فلہ سلبہ (جس نے کسی مقتول کو قتل کیا وہی اس کے سلب کا حق دار رہے گا)۔

جو قضایا اور فیصلے آپ ﷺ نے کسی خاص سبب سے کئے تھے وہ بھی اسی ضمن میں آتے ہیں

اور ان میں دلائل و قسم کا اعتبار ہوتا ہے ۔ چنانچہ آنحضرت ﷺ نے حضرت علیؓ سے فرمایا: الشاھد یری مالا یراہ الغائب (موجود جس چیز کو دیکھتا ہے اسے غائب نہیں دیکھتا)۔

کتبِ حدیث کے طبقات

آگے اسی مبحث میں ایک باب کتبِ حدیث کے طبقات کا ہے جس میں شاہ ولی اللہ صاحب نے سب سے پہلے اس نکتہ پر زور دیا ہے کہ شرائع و احکام کو جاننے اور معلوم کرنے کا ذریعہ صرف آنحضرت ﷺ کی مرویات ہیں۔ اس کے برخلاف اسرار و مصالح، تجربہ و مشاہدہ، فکر و نظر اور حدس وغیرہ سے بھی معلوم ہو سکتے ہیں۔ پھر وہ بتاتے ہیں کہ آپ ﷺ کی احادیث و روایات کی معرفت کی صورت صرف یہ ہے کہ ہم ان روایات کو قبول کریں جن کی سندیں آپ ﷺ تک متصل ہوں، چاہے وہ براہ راست آپ ﷺ ہی کے الفاظ میں ہوں یا وہ موقوف ہوں یعنی صحت کے ساتھ صحابہ و تابعین کی ایک ایسی جماعت سے مروی ہوں جن کے لئے نص یا شارع کے اشارہ کے بغیر اس طرح کی کوئی قطعی بات کہنا روا نہ ہو۔

احادیث کو حاصل کرنے کا ذریعہ و وسیلہ اب ہمارے پاس صرف یہ رہ گیا ہے کہ ہم علم حدیث میں مدون کتابوں کی تلاش اور ان کا تتبع کریں کیونکہ اب کوئی قابلِ اعتماد روایت ایسی نہیں ہے جو مدون نہ ہو چکی ہو۔

مگر چونکہ کتبِ حدیث کے مختلف طبقے اور درجے ہیں، اس لئے ان درجوں اور طبقوں کی معرفت کی جانب توجہ دینا ضروری ہے۔

وہ صحت و شہرت کے لحاظ سے کتبِ حدیث کے چار طبقے بتاتے ہیں لیکن اس سے پہلے حدیث کی درجہ بدرجہ چار قسموں کا ذکر کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک حدیث کی سب سے اعلیٰ قسم وہ ہے جو تواتر سے ثابت ہو اور جس کے قبول و عمل پر امت کا اجماع ہو۔ اس کے بعد مستفیض حدیثیں آتی ہیں جن میں متعدد طریقوں سے مروی ہونے کی وجہ سے کوئی قابلِ لحاظ شبہ نہیں رہ جاتا اور ان پر عمل کرنے میں جمہور فقہائے امصار متفق ہوتے ہیں خصوصاً علمائے حرمین کا ان میں کوئی اختلاف نہیں ہوتا کیونکہ قرونِ اولیٰ میں خلفائے راشدین یہیں رہتے تھے اور طبقہ بعد طبقہ علماء یہاں تشریف لاتے رہے ہیں اور ان سے کسی کھلی ہوئی خطا و لغزش کا مخفی رہ جانا اس لئے مستبعد ہو کہ وہ غیر معمولی شہرت رکھنے والی بات ہے اور اس پر ملک کے ایک بڑے حصے میں عمل کیا جاتا ہے اور صحابہ و تابعین کی ایک بڑی جماعت سے وہ مروی ہے۔ پھر ان حدیثوں کا درجہ ہے جن کی سندیں صحیح و حسن ہوں اور محدثین نے ان کے صحیح و

حسن ہونے کی شہادت دی ہو اور ان میں ایسا متروک قول نہ بیان کیا گیا ہو جس کا امت میں کوئی شخص قائل ہی نہ ہو۔

رہیں وہ احادیث جو ضعیف و موضوع یا منقطع یا سنداً و متناً مقلوب ہوں یا مجاہیل کی روایتیں ہوں یا اجماع سلف کے خلاف ہوں تو انھیں قبول و اختیار کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے۔

صحت سے مراد یہ ہے کہ کتاب کے مولف کی شرط یہ ہو کہ وہ صحیح یا حسن حدیث ہی درج کرے گا اور مقلوب، شاذ اور ضعیف حدیثیں ان کی کیفیت و حالت بیان کئے بغیر نہیں نقل کرے گا کیونکہ ضعیف حدیث کا حال بیان کرنے کے بعد کتاب میں لانا باعثِ قدح نہیں ہوتا۔

شہرت کا مطلب یہ ہے کہ کتاب کی تدوین سے پہلے اور اس کے بعد بھی اس کی احادیث محدثین میں رائج اور متداول رہی ہوں اور مولف سے پہلے کے ائمہ حدیث نے مختلف طرق سے ان کی روایت کی ہو اور انھیں اپنے مسانید و جوامع میں نقل کیا ہو اور مولف کے بعد سے ہمارے زمانے تک کے اصحابِ حدیث کو اس کتاب کی نقل و روایت سے اشتغال رہا ہو اور وہ اس کے حفظ، مشکلات و غوامض کے کشف، غریب کی شرح، اعراب کے بیان اور اس کے طرق کی تخریج، اس سے اخذِ مطالب اور استنباطِ فقہ، نیز راویوں کے حالات کے سراغ لگانے میں اس طرح مصروف رہے ہوں کہ اب تلاش و جستجو اور بحث و تحقیق کا کوئی پہلو اور گوشہ باقی نہ رہ گیا ہو، الا ماشاء اللہ۔

مصنف سے پہلے اور بعد کے فنِ حدیث کے ناقدین اس کے اخذ و اختیار اور اس کی صحت کا حکم لگانے میں مصنف کے ہم نوا رہے ہوں اور انھوں نے اس کی رائے کو پسند کیا ہو اور کتاب کی مدح و ستائش کی ہو اور ائمہ فقہ برابر اس سے استنباطِ مسائل کرتے اور اس پر اعتماد و اعتبار کرتے رہے ہوں اور عوام کو بھی اس سے حسنِ عقیدت ہو اور وہ اسے عظمت کی نگاہ سے دیکھتے ہوں۔

غرض جب یہ دونوں وصف مکمل طور پر کسی کتاب میں جمع ہو جائیں تو وہ طبقہ اولیٰ میں شامل ہوگی اور ان میں کمی کے لحاظ سے فروتر طبقات میں محسوب ہوگی اور اگر کسی کتاب میں سرے سے یہ اوصاف مفقود ہوں تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

طبقہ اولیٰ کی سب سے اعلیٰ اور بلند رتبہ وہ حدیثیں ہیں جو حدِ تواتر کو پہنچی ہوئی ہوں۔ اس سے فروتر ہونے پر وہ مستفیض کے درجے میں ہوں گی، ان کے بعد صحتِ قطعی کا درجہ ہوگا اور قطعی سے ہماری وہی مراد ہے جس کو علمِ حدیث کی اصطلاح میں "مفید للعمل" کہا جاتا ہے۔ طبقہ ثانیہ میں اس

استفاضہ یا صحتِ قطعی یا ظنی کی حد تک پہنچنے والی روایات شامل ہیں۔ غرض اسی طرح درجہ بدرجہ طبقے فروتر ہوتے جاتے ہیں۔

تتبع واستقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ طبقہ اولیٰ تین کتابوں میں منحصر ہے:

طبقہ اولیٰ :— موطاء امام مالک، صحیح بخاری اور صحیح مسلم۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اللہ کی کتاب کے بعد سب سے صحیح ترین کتاب موطا ہے اور محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ اس میں جو کچھ ہے وہ تمام امام مالکؒ اور ان کے ہمنوا لوگوں کی رائے میں صحیح ہے۔ دوسرے لوگوں کا خیال ہے کہ موطا کی مرسل اور منقطع روایتوں کی سندیں دوسرے طرق سے متصل ہیں۔ اس اعتبار سے ان کے صحیح ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ امام مالک کے زمانے ہی میں کئی اور موطا تصنیف ہوئیں جن میں ان کی موطا کی احادیث کی تخریج اور منقطع روایتوں کے اتصال کا ذکر ہے مثلاً ابن ابی ذئب، ابن عیینہ، ثوری اور معمر وغیرہ۔ یہ وہ حضرات ہیں جو امام مالک کے شیوخ میں شامل ہیں۔ امام مالک سے بغیر واسطہ موطا کی روایت کرنے والوں کی تعداد ایک ہزار سے زیادہ ہے۔ جو لوگ دور دراز شہروں سے شدِ رحال کر کے موطا کی تحصیل کے لئے ان کے پاس آتے تھے ان میں نامور فقہاء بھی تھے جیسے امام شافعی، امام محمد بن حسن شیبانی، امام ابن وہب اور امام ابن القاسم۔ ان میں جہابذۂ محدثین بھی تھے جیسے یحییٰ بن سعید القطان، عبدالرحمٰن بن مہدی اور عبدالرزاق وغیرہ، امراء و ملوک بھی تھے جیسے ہارون رشید اور ان کے دو فرزندانِ گرامی قدر۔

امام مالک کے زمانے ہی میں موطا کی شہرت حدِ کمال کو پہنچ گئی تھی۔ سلطنتِ اسلام کا کوئی گوشہ اس کے چرچے سے خالی نہیں تھا اور بعد میں بھی اس کو بڑی شہرت ملی اور اس کی جانب نہایت اعتنا کیا گیا۔ اسی پر فقہائے امصار نے اپنے مسالک و مذاہب کی بنیاد رکھی۔ یہاں تک کہ اہلِ عراق کے بعض مسائل کی بنا بھی اسی پر ہے۔ علماء برابر اس کی احادیث کی تخریج اور اس کے شواہد و متابعات کا ذکر کرتے رہے ہیں۔ انھوں نے اس کے غریب الفاظ کی شرح، اس کی مشکلات کے ضبط، اس سے فقہ کے استنباط اور اس کے رجال کی تفتیش اور رواۃ کی جانچ پڑتال اس حد تک کی ہے کہ اس سے زیادہ ممکن نہیں۔ تم اگر واقعی حقِ صریح کے طالب ہو تو امام مالک کی موطا کا موازنہ امام محمد کی کتاب الآثار اور امام ابو یوسف کی کتاب الامالی سے کرو، تمہیں نظر آئے گا کہ ان میں اور اس میں مشرق و مغرب کا فرق ہے، کیا تم نے سنا کہ کسی محدث و فقیہ نے ان دونوں کی کتابوں سے تعرض کیا اور ان کی جانب اعتنا کیا؟

اب صحیحین کولو، اس پر تمام محدثین کا اتفاق ہے کہ ان کے اندر جو کچھ ہے وہ متصل، مرفوع اور صحیح قطعی ہے اور ان کی روایات ان کے مصنفین تک متواتر ہیں اور جو ان کے معاملے میں تہاون سے کام لے گا وہ مبتدع اور عام مسلمین کی شاہراہ سے منحرف ہوگا۔ حقِ صریح کو جاننے کے لئے تم ان کا موازنہ ابن ابی شیبہ اور طحاوی کی کتابوں اور مسندِ خوارزمی وغیرہ سے کرو تو زمین و آسمان کا فرق دیکھو گے۔

حاکم نے صحیحین پر مستدرک لکھا۔ اس کی حدیثوں کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ یہ شیخین کی شرطوں کے مطابق ہیں لیکن انھوں نے ان کی تخریج نہیں کی۔ میں نے جب مستدرک کا تتبع اور چھان بین کی تو معلوم ہوا کہ ایک حیثیت سے حاکم کا بیان صحیح ہے لیکن دوسری حیثیت سے صحیح نہیں ہے، اس کی تفصیل و توجیہ یہ ہے: "مستدرک میں ایسی حدیثیں ہیں جو شیخین کے رجال و اسناد اور ان کی شرائطِ صحت و اتصال کے مطابق ہیں، پس اس پہلو سے حاکم کا شیخین پر استدراک صحیح ہے لیکن دوسرے پہلو سے اس لئے غلط ہے کہ شیخین انھی حدیثوں کا ذکر کرتے ہیں جن کی صحت پر ان کے شیوخ اور محدثین کا اتفاق ہے لیکن مستدرکِ حاکم کی اکثر متفرد حدیثیں ایسی ہیں جو شیخین کے زمانہ کے شیوخ اور محدثین پر مخفی اور مستور رہ گئی تھیں، گو بعد میں ان کی شہرت ہو گئی ہو، یا ایسی حدیثیں ہیں جن کے رجال کے بارے میں محدثین نے اختلاف کیا ہے، کیونکہ شیخین محض قاعدہ و اصول سے حدیث کی صحت تسلیم نہیں کرتے بلکہ اپنے شیوخ کی طرح احادیث کے وصل و انقطاع وغیرہ کی باقاعدہ بحث و تحقیق کرتے ہیں اور اس میں انھوں نے اس قدر شدت برتی ہے کہ صحت و استناد کا مسئلہ پوری طرح ظاہر ہو گیا ہے۔ اس کے برخلاف امام حاکم کا عام طریقہ یہ ہے کہ وہ محدثین کے عام قواعد و ضوابط پر اعتماد کر کے حدیثوں کو صحیح قرار دے دیتے ہیں مثلاً یہ قاعدہ کہ ثقہ راوی کا اضافہ و زیادتی مقبول ہے یا جب اہلِ فن وصل و ارسال یا وقف و رفع میں مختلف الرائے ہوں تو اس راوی کا قول حجت مانا جائے گا جس کے بیان میں اضافہ ہو اور اس نے اس کو یاد رکھا ہو۔ یہ حقیقت ہے کہ محدثین کے یہاں احادیث کی تصحیح اور جانچ کے اس معیار کی بنا پر خرابی اور خلل پیدا ہوا ہے اور اسی حیثیت سے شیخین اور حاکم کے یہاں فرق پایا جاتا ہے۔ واللہ اعلم"۔ قاضی عیاض نے اپنی کتاب مشارق میں ان تینوں کتابوں کے مشکل کو ضبط اور ان کی تصحیف کو رد کیا ہے۔

طبقہ ثانیہ:- اس میں وہ کتابیں آتی ہیں جو موطا اور صحیحین کے ہم پایہ نہیں ہیں بلکہ ان کا درجہ ان کے بعد آتا ہے اور یہ ان سے فروتر ہیں۔ ان کے مصنفین وثوق، عدالت، حفظ اور فنِ حدیث

میں تبحر کے لئے مشہور و معروف تھے اور انھوں نے اپنی کتابوں کے جو شرائط وضع کئے تھے ان میں کسی قسم کا تساہل روا نہیں رکھا ہے۔ اس لئے ان کے بعد ان کی کتابیں مقبول ہوئیں اور محدثین و فقہاء نے درجہ بدرجہ ان کے ساتھ اعتناء کیا اور لوگوں میں ان کو شہرت و عزت حاصل ہوئی۔ انھوں نے ان کے غریب کی شرح کی، ان کے رجال و رواۃ کی چھان بین کی اور ان سے فقہی مسائل مستنبط کئے اور ان کی احادیث پر عام علوم کی بنا ہے جیسے سنن ابی داؤد، جامع ترمذی اور امام نسائی کی مجتبیٰ۔

پہلے طبقہ کی کتابوں کے ساتھ ان کتابوں کی احادیث کی جانب حافظ رزین نے تجرید الصحاح میں اور امام ابن اثیر نے جامع الاصول میں اعتناء کیا۔ مسند احمد بھی اسی طبقہ سے قریب تر ہے۔ امام احمد بن حنبل نے اسے صحیح و سقیم کی معرفت کے لئے اصل و معیار قرار دیا اور یہ فرمایا کہ جو روایت اس میں نہ ملے اسے قبول نہ کرو۔

طبقہ ثالثہ:- اس میں وہ مسانید، جوامع اور مصنفات شامل ہیں جو امام بخاری اور امام مسلم سے پیشتر یا ان کے زمانے میں یا ان کے بعد مرتب کی گئیں۔ یہ کتابیں صحیح، حسن اور ضعیف، معروف اور غریب، شاذ و منکر، خطا اور صواب، ثابت اور مقلوب کا مجموعہ ہیں۔ اگرچہ ان کی روایات میں مطلق نکارت تو نہیں ہے لیکن ان کو علماء کے مابین پہلے دونوں طبقے کی کتابوں جیسی شہرت نصیب نہیں ہوئی۔ فقہاء میں بھی یہ مشہور و متداول نہیں ہو سکیں۔ محدثین نے ان کی صحت و سقم کا پتہ لگانے میں بہت کد و کاوش نہیں کی۔ اہل لغت نے ان کے غریب سے تعرض نہیں کیا، فقہاء نے مذاہب سلف سے ان کی مرویات کو تطبیق نہیں دی، کسی محدث نے ان کے مشکل کی تبیین نہیں کی، مورخین نے ان کے رجال کا ذکر نہیں کیا۔ میری مراد تعمق کرنے والے متاخرین سے نہیں ہے بلکہ متقدمین ائمہ حدیث سے ہے اور کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ان کا خفا و استتار اور گمنامی باقی رہی جیسے مسند ابو علی، مصنف عبدالرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ، مسند عبد بن حمید اور بیہقی، طحاوی اور طبرانی کی کتابیں۔ ان مصنفین نے جو کچھ پایا جمع کر دیا۔ ان کی تلخیص، تہذیب و تقریب کا کام انجام نہیں دیا۔

طبقہ رابعہ:- اس میں وہ کتابیں ہیں جن کے مصنفین نے کئی صدیوں کے بعد ان روایتوں کو جمع کیا جو اول دونوں طبقے کی کتابوں میں نہیں پائی جاتیں بلکہ غیر مشہور مجامیع و مسانید میں شامل ہیں اور ایسے لوگوں کی زبانوں پر تھیں جن کی حدیثوں کو محدثین نے نظر انداز کر دیا تھا۔ یعنی مبالغہ آرائی کرنے والے واعظین، مبتدعین اور ضعفاء کی، یا صحابہ و تابعین کے آثار، اسرائیلیات یا حکماء و وعاظ کا کلام جن کو

راویوں نے سہواً یا عمداً حدیثِ نبوی میں ملا دیا، یا قرآنِ مجید وحدیثِ صحیح کے محتملات کی روایت بالمعنی ایسے نیک لوگوں نے کی جو روایت کے غوامض سے ناآشنا تھے اور انھوں نے ان کو مرفوع حدیثیں بنادیا، یا کتاب وسنت کے اشارات سے سمجھے گئے مفہوم ومعنی کو عمداً مستقل احادیث کی صورت دے دی، یا پھر مختلف ٹکڑوں کو ایک خاص نسق وترتیب دے کر ایک حدیث کی شکل دے دی۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس طرح کی حدیثیں ابن حبان کی کتاب الضعفاء، ابن عدی کی کامل، خطیب، ابو نعیم، جوزقانی، ابن عساکر، ابن نجار اور دیلمی کی کتابوں میں ہیں۔ مسندِ خوارزمی بھی قریب قریب اسی طبقہ میں شامل ہے۔ اس طبقہ کی کتابوں میں اصلح اور کسی قدر بہتر وہ حدیثیں ہیں جو ضعیفِ محتمل کی حیثیت رکھتی ہیں اور زیادہ بدتر وہ ہیں جو موضوع ومقلوب ہیں اور جن کی نکارت شدید ہے۔ ابن جوزی کی کتاب الموضوعات کا مواد اسی طبقہ کی کتابیں ہیں۔

شاہ صاحب نے کتبِ حدیث کے ایک پانچویں طبقے کی بھی نشاندہی کی ہے جن میں وہ حدیثیں شامل ہیں جو فقہاء، صوفیہ اور مورخین وغیرہ کے یہاں مشہور ہیں مگر اوپر بیان کیے گئے چاروں طبقات میں ان کی کوئی اصل وبنیاد موجود نہیں ہے۔ اس نوع کی وہ حدیثیں ہیں جو عربی زبان سے علم وواقفیت رکھنے والوں کا دین سے استہزا اور تمسخر کرنے والوں کی دسیسہ کاری کا نتیجہ ہوتی ہیں مگر ان کی اسناد قوی اور ناقابلِ جرح ہوتی ہیں، نیز وہ ایسا بلیغ کلام ہوتا ہے جس کا صدور آنحضرت ﷺ سے بعید نہیں معلوم ہوتا تاہم اس طرح کی روایات اسلام کے لئے بڑی مصیبت اور فتنہ ہیں مگر ماہر ناقدینِ حدیث نے ان کی قلعی کھول دی ہے۔

پہلے دونوں طبقے کی حدیثوں پر محدثین کا اعتماد واعتبار ہے۔ تیسرے طبقہ کی حدیثوں کو عمل وقول کے لئے براہ راست وہی ماہر اور صاحبِ فن محدثین کام میں لاسکتے ہیں جو احادیث کے علل سے باخبر اور اسماء الرجال کے حافظ ہیں اور کبھی کبھی شواہد ومتابعات کے لئے بھی لائی جاتی ہیں۔ اللہ نے ہر چیز کے لئے ایک اندازہ بنایا ہے۔ چوتھے طبقہ کی حدیثوں سے اشتغال واستنباط متاخرین کا تعلق ہے۔ مبتدعین کا گروہ، روافض اور معتزلہ وغیرہ ان سے تمسک واستدلال کرتے ہیں لیکن علمائے حدیث کے بحث ومناظرہ میں انھیں بطور تائید پیش کرنا درست نہیں ہے۔

مختلف ومتعارض حدیثوں کا مسئلہ

شاہ صاحب کے نزدیک اصول یہ ہے کہ ہر حدیث پر عمل کیا جائے الا آنکہ تناقض کی بنا پر

تمام حدیثوں پر عمل کرنا ممکن نہ ہو، پھر وہ فرماتے ہیں کہ در حقیقت اختلاف احادیث میں نہیں ہوتا بلکہ ہماری نظر کا قصور ہوتا ہے تاہم جب دو حدیثیں مختلف و متعارض ہوں تو ان کی مختلف شقیں اور صورتیں بیان کر کے بتاتے ہیں کہ ان کے بارے میں کیا طریقہ کار اختیار کیا جائے مثلاً:

ا۔ یہ حدیثیں کسی فعل کی حکایت سے متعلق ہوں اور ایک صحابی یہ بیان کرے کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ کام کیا ہے اور دوسرا صحابی دوسرے کام کے بارے میں بتائے کہ آپ ﷺ نے اس کو کیا تو اس میں کوئی تعارض نہیں ہے اور یہ دونوں کام مباح سمجھے جائیں گے بشرطیکہ یہ دونوں کام عادی امور سے متعلق ہوں اور عبادت و تقرب الٰہی کے کاموں کے زمرے میں نہ آتے ہوں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک کا تعلق عبادات سے ہو اور دوسرے کا نہ ہو تو ایک مستحب اور دوسرا جائز ہوگا۔ اگر دونوں ہی قربت و عبادت کے کام ہوں تو یا تو دونوں مستحب ہوں گے یا واجب، اگر ان میں سے ایک کو بھی کر لیا جائے تو دوسرے کے لئے بھی وہ کافی ہو جائے گا۔ اکثر سنتوں کے بارے میں صحابہ کرام کا یہی قطعی عمل رہا ہے مثلاً تہجد کی جہری یا سری قراءت یا وتر کے ساتھ اس کی گیارہ، نو اور سات رکعتیں۔

ان کے خیال میں اسی قاعدے کے مطابق رفعِ یدین میں دونوں کانوں تک یا کندھوں تک ہاتھ اٹھانے، حضرات ابن عمرؓ، ابن مسعودؓ اور ابن عباسؓ کے تشہد، وتر کی ایک رکعت یا تین رکعتوں، نماز کے آغاز اور صبح و شام کی دعاؤں کے مسائل میں عمل کیا جائے گا۔

یا دونوں حدیثوں میں کسی تنگی اور ضیق سے چھٹکارا دینے کے لئے دو طرح کے احکام ہوتے ہیں جیسے کفارہ اور محارب کی سزائیں۔

یا دو مختلف حدیثوں میں کبھی کوئی ایسی مخفی علت ہوتی ہے جو دونوں میں سے ایک کام کو کسی وقت واجب و مستحسن قرار دینے والی ہو اور دوسرے وقت میں دوسرے کو واجب یا مستحسن قرار دے یا کسی وقت کسی کام کو واجب کرنے والی اور دوسرے وقت میں اسے چھوڑ دینے کی رخصت دینے والی ہو۔ ایسی صورت میں علت کا پتہ لگانا ضروری ہے۔

یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک میں عزیمت کا اور دوسری میں رخصت کا ذکر ہو بشرطیکہ اول میں اصلیت کا اثر ظاہر ہو اور دوسرے میں جرح کا اعتبار۔ لیکن اگر نسخ کی دلیل ظاہر و واضح ہو تو اسی کو اختیار کیا جائے گا۔

۲-اگر ایک حدیث کا تعلق حکایتِ فعل سے ہو اور دوسری میں مرفوع قول کا ذکر ہو لیکن قولی روایت تحریم یا وجوب یا مرفوع ہونے پر قطعی الدلالت نہ ہو تو اس میں مختلف صورتوں کا احتمال ہوگا اور اگر قطعی الدلالت ہوگی تو فعل کو نبی اکرم ﷺ کے ساتھ مخصوص سمجھا جائے گا یا ناسخ پر محمول کیا جائے گا۔ لیکن ان دونوں صورتوں کا پتہ قرائن سے لگے گا۔

۳-اگر دونوں حدیثیں قولی ہوں لیکن ان میں سے ایک معنی میں ظاہر اور دوسری مؤول ہو لیکن تاویل قریب ہو تو یہ سمجھا جائے گا کہ ایک حدیث دوسری حدیث کا بیان ہے اور اگر تاویل بعید ہو تو اس پر بہت زیادہ قوی قرینے کے بغیر محمول نہیں کیا جائے گا۔ یا کسی فقیہ صحابی سے کوئی تاویل منقول ہو تو اس پر بھی محمول کیا جائے گا مثلاً حضرت عبداللہ بن سلامؓ نے ساعت مرجوہ (قبولیت دعا کے وقت) کے بارے میں کہا ہے کہ یہ غروبِ آفتاب سے تھوڑے پہلے کا وقت ہے مگر حضرت ابو ہریرہؓ کو اس پر یہ اعتراض ہے کہ یہ نماز کا وقت نہیں ہے جب کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے: لایسأل اللہ فیھا قائم یصلی (اس وقت کوئی نماز کے لئے کھڑے ہونے والا کوئی سوال نہیں کرتا (مگر وہ مقبول ہوتا ہے)۔

حضرت عبداللہ بن سلامؓ فرماتے ہیں کہ نماز کا انتظار کرنے والا بھی گویا نماز ہی میں ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک بعید تاویل ہے جو اگر فقیہ صحابی کا قول نہ ہوتا تو قبول نہیں کیا جا سکتا تھا۔

تاویلِ قریب و بعید کے ضابطے بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "حرمت علیکم المیتة" سے مراد میتة (مردہ) کو کھانا حرام ہے اور "حرمت علیکم امھاتکم" سے مراد ان سے نکاح حرام ہے اور "العین حق" سے مراد یہ ہے کہ آنکھ کی تاثیر ثابت ہے۔ اس طرح کی اور مثالیں قرآن و حدیث سے پیش کرنے کے بعد یہ آیت نقل کرتے ہیں: "اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا" اور اس کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ "ان لم تکونوا علی وضوء" کہ اگر تم وضو سے نہ ہو تو جب نماز کے لئے کھڑے ہو تو اپنے اعضاء کو دھولو اور پھر فرماتے ہیں کہ یہ سب اتنا ظاہر اور کھلا ہوا ہے کہ اس میں کسی تاویل کی گنجائش ہی نہیں ہے کیونکہ اہلِ عرب ان میں سے ہر لفظ کو ایک خاص محل میں استعمال کرتے ہیں اور ان کی مراد اس محل کے مناسب امر سے ہوتی ہے اور ان امور میں ظاہر سے انحراف نہیں ہوتا۔

۴-اور اگر دونوں فعلوں کا تعلق کسی مسئلہ یا کسی واقعہ میں قضا کے باب سے ہو تو اگر کوئی فرق کرنے والی علت ظاہر ہو تو اسی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ نوجوان آدمی نے جب روزہ دار کے لئے "قُبلہ" کے بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے اس کو اس سے منع فرمایا لیکن

بوڑھے نے جب اسی کے متعلق سوال کیا تو آپ ﷺ نے اسے رخصت مرحمت فرمائی۔

اگر ایک مسئلے کے بارے میں سیاق ضرورت کی موجودگی یا سوال کرنے والے کے اصرار یا آپ ﷺ کے کمال سے اغماض کر لینے پر دلالت کرے اور دوسرے کے لئے نہ کرے تو عزیمت و رخصت کا حکم لگایا جائے گا۔

یا مبتلی بہ کے لئے نجات پانے کی دو صورتیں، یا مجرم کے لئے دو سزائیں، قسم کے دو کفارے تجویز کئے گئے ہوں تو دونوں وجہوں کی صحت پر محمول کیا جائے گا اور نسخ کا احتمال باقی رہے گا۔ اسی اصول کو مستحاضہ کے بارے میں اختیار کیا جائے گا جسے کبھی غسل کر کے نماز ادا کرنے کا فتویٰ دیا گیا اور کبھی اس کے عادی ایام کے مطابق حیض کا اعتبار کرنے کا اختیار دیا گیا۔ اسی طرح مر جانے والے کے روزے چھوٹ گئے ہوں تو اس کی طرف سے روزے رکھنے یا فدیہ طعام دینے کا مسئلہ یا نماز میں شک پیدا ہو جانے کی صورت میں نمازی کو بھی دو باتوں کا اختیار ہوتا ہے۔

اگر نسخ کی دلیل ظاہر و واضح ہو تو اسی پر محمول کیا جائے گا اور نسخ کا علم نبی ﷺ کی صراحت سے ہوگا جیسا کہ فرمایا: ''كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها'' (میں تم کو زیارتِ قبور سے منع کرتا تھا، اب تم ان (قبروں) کی زیارت کیا کرو)۔

یا جمع و تطبیق کے عدمِ امکان کی صورت میں یہ معلوم ہو جائے گا کہ ایک حکم دوسرے کے بعد کا ہے۔ اگر شارع نے کوئی شرعی حکم دیا پھر اس کی جگہ دوسرا حکم دیا اور پہلے حکم کے بارے میں سکوت اختیار کیا تو فقہائے صحابہ کہتے ہیں کہ اس سے پہلا حکم منسوخ ہو جائے گا۔

یا مختلف احادیث کی صورت میں صحابی ایک حدیث کے دوسری حدیث کے ناسخ ہونے کا فیصلہ کردے تو یہ نسخ کے بارے میں ظاہر ہونے کے باوجود غیر قطعی رہے گا اور فقہاء جس حکم کو اپنے مشائخ کے عمل کے مطابق نہیں پاتے اور اسے منسوخ قرار دے دیتے ہیں تو ان کا یہ فیصلہ غیر اطمینان بخش ہے۔

نسخ کی تعریف کے بعد پھر وہ اختلافِ احادیث کی بحث کی جانب متوجہ ہوتے اور یہ کہتے ہیں کہ اگر جمع و تطبیق اور تاویل و توجیہ کی کوئی گنجائش نہ رہے اور نسخ کا علم بھی نہ ہو سکے تو تعارض ثابت و متحقق ہو جائے گا اور ان میں سے کسی ایک کی ترجیح کی مختلف صورتیں بیان کی ہیں:

(الف) سند کے اعتبار سے یعنی رواۃ کی کثرت کو ترجیح کی بنیاد بنایا جائے گا، یا راوی کی فقہ کا لحاظ ہوگا، یا روایت کے اتصال کی قوت دیکھی جائے گی، یا صیغہ مرفوع کی صراحت کا خیال کیا جائے گا، یا راوی

کے صاحبِ معاملہ ہونے کو بنیاد بنایا جائے گا یعنی وہ فتویٰ دریافت کرنے والا ہو یا اسے مخاطب کر کے بات کہی گئی ہو یا براہِ راست اس کے ساتھ معاملہ پیش آیا ہو۔

(ب) یا متن کے اعتبار سے ترجیح کا پہلو ظاہر ہو جیسے روایت میں تاکید و تصریح موجود ہو۔

(ج) یا حکم و علت کے لحاظ سے ترجیح ظاہر ہو مثلاً وہ حکم احکامِ شریعت سے زیادہ مناسبت رکھتا ہو یا حکم کی علت موزوں و مناسب اور اس کی تاثیر معروف ہو۔

(د) خارجی اعتبار سے ترجیح ظاہر معلوم ہوتی ہو مثلاً دونوں میں سے ایک حکم اکثر علماء کے معمول کے مطابق ہو۔

اب اگر کسی حدیث میں راجح ہونے کے یہ پہلو پائے جائیں تو اسے اختیار کرلیا جائے گا ورنہ دونوں روایتیں ساقط سمجھی جائیں گی۔ مگر یہ ایک مفروضہ صورت ہے جو عموماً مفقود ہے۔

۵- صحابہ کرام کے جو یہ اقوال ملتے ہیں کہ اَمَرَ (آپ ﷺ نے حکم دیا)، نھی (آپ ﷺ نے منع فرمایا)، قضیٰ (آپ ﷺ نے فیصلہ کیا)، رَخص (آپ ﷺ نے رخصت دی) یا امرنا (ہمیں حکم دیا گیا) نُھینا (ہمیں منع کیا گیا) یا یہ کہ من السنة کذا (سنت اس طرح ہے) وعصیٰ ابا القاسم من فعل کذا (جس نے ایسا کیا اس نے ابو القاسم ﷺ کی نافرمانی کی) یا ھذا حکم النبی (یہ نبی ﷺ کا فرمان ہے) ان کے متعلق حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ مرفوع ہونے میں ظاہر ہیں اور صحابی کا یہ ارشاد کہ کان یفعل کذا (آپ ﷺ ایسا ایسا کرتے تھے) تعدد یعنی اس کام کو بار بار کرنے پر دلالت کرتا ہے اس لئے اگر دوسرا صحابی یہ کہے کہ کان یفعل غیرہ (آپ ﷺ اس کے سوا کرتے تھے) تو یہ اس کے منافی نہ ہوگا۔

صحابی کا یہ قول کہ صحبته فلم اره ینھی (میں آپ ﷺ کے ساتھ رہا مگر میں نے اس سے منع کرتے آپ ﷺ کو نہیں دیکھا) اور یہ کہ وکنا نفعل فی عھدہ (ہم آپ ﷺ کے عہد مبارک میں اسے کرتے تھے) آپ ﷺ کی جانب سے تقریر ہونے میں ظاہر ہے مگر یہ نص نہیں ہوگا۔

اس کے بعد وہ بعض نکات بیان کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اختلافِ طرق کے باعث حدیث کے الفاظ اور صیغوں میں بھی اختلاف ہوتا ہے اور ایسا حدیث کو بالمعنی نقل و بیان کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اس بنا پر اگر کسی حدیث کے لفظ میں ثقات کا اختلاف نہ ہو تو اسے ظاہراً آپ ﷺ ہی کا

لفظ سمجھا جائے گا اور تقدیم و تاخیر یا "واو" اور "فا" یا اصل مراد پر معانی کے اضافے کے باوجود اس سے استدلال ممکن ہے اور اگر راویوں کا اختلاف محتمل ہو اور ثقہ، حفظ اور کثرت میں قریب قریب ہوں تو آپ ﷺ کے الفاظ کا ظاہر ہونا ساقط ہو جائے گا اور اس سے استدلال بجز اس معنی کے جس کی روایت سب نے کی ہو ممکن نہیں۔ جمہور رواۃ کی توجہ اصل معانی پر ہوتی ہے، وہ حواشی کا خیال نہیں کرتے۔ اگر راویوں کے مراتب میں اختلاف ہو تو ثقہ اور اکثریت یا واقعہ سے زیادہ واقفیت اور شعور رکھنے والے کی بات قبول کی جائے گی اور ثقہ کے قول کا اضافہ بھی تسلیم کیا جائے گا۔

آخر میں صحابہ و تابعین کے آثار میں اختلاف کے بارے میں لکھتے ہیں کہ جو وجہیں پہلے بیان کی گئی ہیں ان میں سے اگر کسی وجہ سے جمع و تطبیق دینا آسان ہو تو ٹھیک ہے ورنہ مسئلے میں دو یا کئی قول ہوں گے اور دیکھنا پڑے گا کہ کون قول زیادہ درست اور صواب پر مبنی ہے۔

صحابہ کے مذاہب کے مآخذ کی معرفت علم مکنون (پوشیدہ علم) ہے اس میں کدوکاوش کرنے سے حظ وافر مل سکتا ہے۔ واللہ اعلم۔

حجۃ اللہ البالغہ کی احادیث کا درایتی تجزیہ

محمد سلیم قاسمی

حضرت شاہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ میں جن احادیث کو نقل کیا ہے اس میں شک نہیں کہ اس کی اکثر و بیشتر احادیث صحیح ہیں جو صحاح ستہ سے ماخوذ ہیں لیکن کچھ دوسری روایات ایسی بھی ہیں جو مرتبہ میں ضعیف یا زیادہ ضعیف ہیں۔ یہ روایات زیادہ تر فضائل کے باب سے تعلق رکھتی ہیں، ان میں احکام یا حلال و حرام سے متعلق ایک بھی نہیں۔ حجۃ اللہ البالغہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے ضعیف روایات کو کتاب میں نقل کرنے سے بڑی حد تک گریز کیا ہے۔ اس کے باوجود کہیں کہیں ایسی روایات بھی پائی جاتی ہیں جیسے، باب النوافل کی یہ روایت جو حدیث قدسی کے قبیل سے ہے ''اللہ رب العزت فرماتے ہیں کہ اے ابن آدم! تو اول دن میں میرے لئے چار رکعت ادا کرلے میں آخر دن تک تیرے لئے کافی رہوں گا''۔(۱) یہ روایت حضرت شاہ صاحب نے نماز چاشت کی فضیلت میں بیان کی ہے مگر محدثین کو اس کی صحت پر کلام ہے۔ امام ترمذی نے اسے نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ ''یہ حدیث غریب ہے''۔(۲)

اسی طرح یہ روایت کہ ''جس نے جماعت سے صبح کی نماز پڑھی پھر طلوع آفتاب تک بیٹھا ذکر الٰہی کرتا رہا پھر دو رکعت پڑھی تو اس کو حج اور عمرہ کے برابر ثواب ملے گا''۔(۳) یہ روایت بہت تلاش کے بعد بھی صحاح میں نہیں مل سکی۔ نہ ہی اس کی سند معلوم ہو سکی کہ جسے دیکھ کر اس کے درجہ کی تعیین ہو سکتی۔

درایۃً بھی اس کا مضمون غور طلب ہے کہ اس سے حج اور عمرہ کی اہمیت گھٹتی ہے خصوصاً حج جو ارکان اسلام میں سے ایک ہے اس کی جگہ نفلی عبادت نہیں لے سکتی جو اکثر تتمہ عبادت کے قبیل سے

ہوتی ہے۔ خصوصاً ایسی روایت جس کی اصل صحاح میں نہ پائی جائے۔اس طرح کی روایات جن میں معمولی نیک کام پر بھاری اجر و ثواب کا وعدہ کیا گیا ہو محدثین انھیں موضوع کے درجہ کی روایت شمار کرتے ہیں۔امام ابن جوزی نے فرمایا "ہر وہ روایت جس میں تھوڑے سے نیک کام پر غیر معمولی اجر و ثواب کا وعدہ کیا گیا ہے وہ سب موضوع ہیں"۔(۴)

ایسی ہی ایک روایت حضرت شاہ صاحب نے صلاۃ التسبیح کے بیان میں نقل کی ہے۔(۵) اس کے ضعیف ہونے پر بھی کبار محدثین کا اتفاق ہے۔ صلاۃ التسبیح والی روایت امام ترمذی نے بھی نقل کی ہے مگر انھوں نے اسے نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ "یہ حدیث غریب ہے" اور فرمایا "صلاۃ التسبیح کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے کئی حدیثیں اور مروی ہیں مگر اسناد کے اعتبار سے ان میں زیادہ تر صحیح اور ثابت نہیں"۔(۶) امام ابن جوزی نے اس کو موضوع روایتوں میں شمار کیا ہے۔(۷) لیکن ابن جوزی کے تبصرہ پر محدثین کو کلام ہے(۸) تاہم اس سے کسی کو انکار نہیں کہ اس میں ضعف پایا جاتا ہے۔

سترہ کے باب میں شاہ صاحب نے ایک روایت یہ بیان کی کہ "نبی ﷺ نے فرمایا کہ عورت، گدھا اور سیاہ کتے کے نمازی کے سامنے سے گذرنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے"۔(۹) حضرت عائشہ کے سامنے جب یہ روایت بیان کی گئی تو انھوں نے فرمایا کہ "تم لوگوں نے ہم عورتوں کو گدھے اور کتے کے مشابہہ قرار دیا، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نماز پڑھتے تھے اور میں ان کے اور قبلہ کے درمیان لیٹی رہتی تھی"۔(۱۰)

اس حدیث کی بنیاد پر جمہور محدثین اور فقہاء مذکورہ چیزوں کے سامنے آجانے سے نماز ٹوٹ جانے قائل نہیں۔(۱۱) حافظ ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری میں بیان کیا ہے کہ امام طحاوی اور دوسرے ائمہ سے منقول ہے کہ "حدیث ابوذر یعنی پہلی روایت اور اس کے مانند دیگر تمام روایات۔حدیث عائشہ سے منسوخ ہیں"۔(۱۲) لیکن شاہ صاحب کو اس کے منسوخ ہونے پر شبہ ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ "اگرچہ اس حدیث پر حفاظ صحابہ اور فقہاء صحابہ نے عمل نہیں کیا۔ان صحابہ میں حضرت علیؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت ابو سعیدؓ وغیرہم ہیں اور انھوں نے اس حدیث کو منسوخ سمجھا ہے مگر ان کے استدلال نسخ میں کلام ہے اور یہ بھی ان مواضع میں سے ایک ہے جن میں نبی ﷺ سے حدیث لینے کے دونوں طریقے مختلف ہوئے ہیں"۔(۱۳)

دوسری طرف جمہور محدثین اور فقہاء جو اسے قابل عمل نہیں مانتے وہ اس کی تاویل کرتے

ہیں۔وہ کہتے ہیں کہ ان چیزوں کے سامنے آجانے سے نماز نہیں ٹوٹتی البتہ توجہ ہٹ جانے کے نتیجہ میں نماز کے خشوع میں نقص آجاتا ہے"۔(۱۴)

حضرت شاہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ میں جہاں صحیح وضعیف روایات کی اقسام پر بحث کرتے ہیں وہاں لکھتے ہیں کہ مستفیض کے بعد ان احادیث کا مرتبہ ہے جن کی صحت یا حق ہونے کا فیصلہ حفاظ اور اکابر محدثین کے بیان سے ہو گیا ہو۔ایسی حدیثوں کے بعد ان احادیث کا مرتبہ ہے جن میں محدثین نے کلام کیا ہے، بعض نے ان کو قبول کیا اور بعض نے قبول نہیں کیا، پس ان میں سے جو حدیثیں شواہد یا اکثر اہلِ علم کے اقوال سے یا عقل صریح سے موید ہوں وہ بھی واجب العمل ہیں۔مگر شاہ صاحب نے اس حدیث میں حفاظ صحابہ اور فقہاء صحابہ کے عمل کو ایک طرف رکھ دیا ہے۔

اس کے علاوہ ایک روایت حضرت شاہ صاحب نے فضائلِ قرآن کے ضمن میں یہ نقل کی ہے "سورہ یٰسین قرآن کا دل ہے"۔(۱۵) یہ روایت صحیح سند سے ثابت نہیں ہے۔امام ترمذی نے اس کو نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ "یہ حدیث حسن اور غریب ہے۔ہم اس کی صرف ایک ہی سند سے واقف ہیں اور (مزید فرمایا) اس کے ایک راوی ہارون ابو محمد ہیں جو مجہول ہیں"۔(۱۶)

فضائل قرآن کے باب میں ذخیرہ حدیث میں بہت سی صحیح اور سقیم روایات پائی جاتی ہیں جن میں اکثر موضوع و بے اصل ہیں جنہیں صلحاء کے ایک طبقہ نے ثواب کا کام سمجھ کر وضع کیا تاکہ ان کے ذریعہ لوگوں کو قرآن کی طرف مائل کیا جاسکے۔ایک مرتبہ محدث عبدالرحمٰن بن مہدی نے میسرہ بن عبدربہ سے پوچھا کہ آپ جو یہ حدیثیں بیان کرتے ہیں کہ "من قراء فله كذا و كذا" ان کا راوی کون ہے اس نے کہا کہ "انھیں میں نے ہی وضع کیا ہے تاکہ لوگ قرآن کی طرف راغب ہو سکیں"۔(۱۷)

اسی طرح حافظ ابن صلاح نے فرمایا کہ "حدیث میں سب سے زیادہ نقصان ان لوگوں سے پہونچا جو زہد سے تعلق رکھتے تھے۔ان لوگوں نے حدیثوں کو ثواب کی نیت سے وضع کیا"۔(۱۸) فضائل کے باب میں موضوع روایتوں کا ایک بڑا حصہ انھیں جاہل زہاد و صوفیا کے واسطے سے داخل ہوا جنھیں عوام نے محض ان کے دیندار ہونے کی وجہ سے ان کی بیان کی ہوئی روایتوں کو بغیر کچھ سوچے سمجھے اور تمیز کے قبول کرلیا۔حافظ ابن قیم نے فضائل قرآن میں بعض آیتوں اور سورتوں کی فضیلت میں وارد احادیث کو چھوڑ کر اس جیسی تمام دوسری روایات کو باطل کہا ہے۔(۱۹)

حج کے بیان میں حضرت شاہ صاحب نے یہ روایت نقل کی کہ "رسول اللہ ﷺ نے فرمایا

جس کے پاس سفر کا سامان اور سواری ہو جو بیت اللہ تک پہونچا سکے اور اس نے حج نہیں کیا تو کچھ عجب نہیں کہ وہ یہودی ہو کر مرے یا نصرانی ہو کر"۔(۲۰) یہ روایت صرف ایک ہی سند سے مروی ہے، اس کی شہادت و تائید میں کوئی دوسری روایت نہیں اس لئے محدثین نے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کی سند میں واقع راوی ہلال بن عبداللہ سے محدثین میں کوئی واقف نہیں چہ جائیکہ ان کی ثقاہت کی بارے میں معلوم ہو سکے۔ امام ترمذی نے فرمایا وہ مجہول ہیں۔ اس کے علاوہ اس سند کے دوسرے راوی حارث ہیں، وہ بھی ضعیف ہیں۔(۲۱)

حضرت شاہ صاحب نے پیغام نکاح کے باب میں ایک روایت یہ بیان کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "عورت، گھوڑے اور گھر میں نحوست ہوتی ہے"۔(۲۲) یہ روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے لیکن اسی کے برعکس مضمون کی ایک دوسری روایت بھی انھیں سے منقول ہے جسے امام بخاری اور صحاح کے دوسرے مصنفین نے اس کے فوراً بعد نقل کیا ہے کہ "نبی ﷺ سے یہ مسئلہ دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا نحوست اگر ہوتی تو ان تین چیزوں میں ہوتی یعنی عورت، گھوڑا اور گھر"۔(۲۳)

اسی مضمون کی ایک حدیث حضرت عائشہؓ سے منقول ہے کہ "ان کے پاس بنو عامر کے دو لوگ آئے اور کہا کہ ہم سے حضرت ابو ہریرہؓ بیان کرتے ہیں کہ عورت، گھوڑا اور گھر میں نحوست ہوتی ہے۔ حضرت عائشہؓ سخت ناراض ہوئیں اور فرمایا کہ نبی ﷺ نے ایسا کچھ نہیں فرمایا بلکہ یہ عقیدہ عہد جاہلیت میں لوگوں کا تھا"۔(۲۴)

ان احادیث کے علاوہ اگر ہم اس مسئلہ کو قرآن میں دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ انسان کے تمام نفع و نقصان کا مالک صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ دنیا میں انسان کو ان میں سے جس سے بھی واسطہ پڑتا ہے وہ سب لوح محفوظ میں پہلے سے لکھا ہوا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿ما اصابکم من مصیبة فی الارض ولافی انفسکم الافی کتاب من قبل ان نبرأها﴾(۲۵) (کوئی آفت زمین میں تمہاری جانوں پر ایسی نہیں پڑتی جو پیدا کرنے سے پہلے ایک کتاب میں موجود نہ ہو۔)

حافظ ابن عبدالبر نے اسی آیت کی بنیاد پر نحوست ثابت کرنے والی روایات کو منسوخ مانا ہے(۲۶) حالانکہ دوسرے ائمہ کی رائے اس سے مختلف بھی ہے لیکن قابل ذکر بات یہ ہے کہ نحوست کا عقیدہ مجوس اور یہودیوں کے یہاں بھی پایا جاتا ہے اور ان لوگوں نے اسلام کا لبادہ اوڑھ کر اسلام کے ماخذ

ثانی کو جتنا شدید نقصان پہونچایا اس سے اہلِ علم واقف ہیں۔ ہزاروں کی تعداد میں جھوٹی روایات بنا کر ذخیرہ حدیث میں داخل کر دیں۔ علامہ جلال الدین سیوطی اور علامہ سخاوی نے حضرت حماد بن زید کا یہ قول نقل کیا کہ "ان زنادقہ نے رسول اللہ ﷺ سے منسوب کر کے چودہ(۱۴) ہزار حدیثیں وضع کیں"(۲۷)۔

یہ لوگ صرف حدیثیں وضع کرنے پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ کسی محدث یا شیخ کا اعتماد حاصل کر کے موقع لگتے ہی اس کی کتابوں میں خود ساختہ روایت داخل کر دیتے تھے۔ ابن جوزی نے فرمایا"قد كان فى هو لاء الزنادقة من يغفل الشيخ فيه دس فى كتابه ماليس من حديثه فيرويه الشيخ ظنامنه انه من حديثه"(۲۸)(ان زنادقہ میں ایسے بھی تھے جو شیخ کو غافل پا کر اس کی کتابوں میں اپنی طرف سے موضوع حدیثیں داخل کر کے اسے خراب کر دیتے تھے اور شیخ اسے اپنی حدیث سمجھ کر بیان کر دیتا)

اس طریقہ سے مجوس اور یہودیوں نے اپنے مذہب کی بہت سی خرافات کو نبی ﷺ سے منسوب کر کے اسلام میں داخل کر دیا۔ اگر ان میں عقیدہ نحوست بھی ہو تو کوئی بعید بات نہیں خصوصاً جب قرآن اس کی تائید نہیں کرتا اور حدیث عائشہؓ اور بعض دوسری حدیثیں بھی اس کے خلاف وارد ہیں۔

بہر حال اگر ان دو باہم متضاد روایتوں میں نحوست ثابت کرنے والی روایت کو صحیح بھی مان جائے جیسا کہ شاہ صاحب کا خیال ہے تو اس کی وہ توجیہ زیادہ صحیح لگتی ہے جو بعض ائمہ سے منقول بھی ہے کہ انسان کی سعادت کی بات ہے کہ یہ تینوں چیزیں اچھی مل جائیں، ورنہ اگر کوئی ان چیزوں کی وجہ سے عذاب میں مبتلا ہے تو اسے چاہئے کہ گھر اور سواری کو بیچ ڈالے اور بیوی کو طلاق دے دے اور ان چیزوں کی وجہ سے عذاب میں مبتلا نہ رہے۔

عقل سے متعلق بعض روایات شاہ صاحب نے نقل کی ہیں مثلاً یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ "اس نے سب سے پہلے عقل کو پیدا کیا پھر اس سے فرمایا سامنے آئے، وہ سامنے آئی، پھر اس سے فرمایا پیچھے لوٹ جاؤ، وہ پیچھے لوٹ گئی، پھر فرمایا میں تیرے ہی سبب سے مواخذہ کروں گا" یا جیسے یہ روایت کہ نبی ﷺ نے فرمایا "آدمی کا دین اس کی عقل ہے، جس کو عقل نہیں اس کا دین نہیں" اور آپ ﷺ نے فرمایا "جس کو عقل ملی وہ کامیاب ہوا"۔(۲۹)

ان روایات کی بابت خود شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ "ان احادیث کے ثبوت میں محدثین کو کلام ہے لیکن ان کی ایسی اسانید بھی ہیں جو ایک دوسرے کی تائید کرتی ہیں"۔(۳۰)

حضرت شاہ صاحب نے ان کی کوئی سند نہیں بیان کی اور نہ تلاش کرنے سے مجھے مل سکیں کہ جنھیں دیکھ کر ان کے درجہ کی تعیین ممکن ہوتی۔ لیکن محدثین عمل سے بے نیاز ہو کر عقل کی فضیلت بیان کرنے والی اس عنوان کی تمام روایات کو موضوع قرار دیتے ہیں، چنانچہ حافظ ابن قیم نے فرمایا "احادیث العقل کلها کذب"۔(۳۱)(عقل سے متعلق تمام روایات باطل ہیں۔)

بات ختم کرنے سے پہلے یہ بتادینا مناسب ہے کہ شاہ صاحب نے ان روایات کے تحت جو حکمتیں بیان کیں ان میں مجھے کلام نہیں مگر روایات کی صحت کے لئے صرف اتنا ہی کافی نہیں بلکہ سند اور متن دونوں کا صحیح ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ مصلحتیں حکماء کے اقوال میں بھی ہوتی ہیں اور ہر حکیمانہ قول نبی ﷺ کی طرف منسوب ہو ضروری نہیں۔ اس لئے میری خواہش ہے کہ اگر حجۃ اللہ البالغہ کی حدیثوں کی تخریج ہو جائے تو یہ اس کی قدر و قیمت میں بیش بہا اضافہ ہوگا۔ امید ہے کہ ڈائریکٹر ادارہ علوم اسلامیہ پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی صاحب اس طرف توجہ فرمائیں گے۔

یہ چند روایات ہم نے حجۃ اللہ البالغہ سے مختلف ابواب سے لی تھیں اور یہ بہر حال اس کی تمام روایات کا جائزہ نہیں۔ دوران مطالعہ جیسا کہ پہلے بھی عرض کیا جاچکا ہے کہ ان میں اکثر احادیث صحاح ستہ سے ماخوذ ہیں لیکن ان میں بعض یہ بھی تھیں جو تحقیق کے نتیجہ میں ضعیف معلوم ہوئیں۔ حقیقت حال تو اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتا ہے۔

مراجع وحواشی

۱-شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ، مطبوعہ اصح المطابع، کراچی (پاکستان) غیر مورخہ، ۲/۶۸۔

۲-ترمذی، ابواب الوتر، باب ماجاء فی صلوٰۃ الضحیٰ۔

۳-حجۃ اللہ البالغہ، ۲/۵۷۔

۴-شمس الدین محمد السخاوی، فتح المغیث، مطبع انوار محمدی، ۱۳۰۳ھ، ۱۱۴؛ جلال الدین سیوطی، تدریب الراوی، مطبوعہ لاہور (پاکستان)، ۱۳۷۹ھ، ۱/۲۷۶۔

۵-حجۃ اللہ البالغہ، ۲/۷۲۔

۶-ترمذی، ابواب الوتر، باب صلوٰۃ التسبیح۔

۷-جلال الدین سیوطی، اللآلی المصنوعہ، مطبع علوی، (انڈیا)، ۱۳۰۳ھ، ۳۲۱۔

۸-علامہ جلال الدین سیوطی نے اس حدیث کو موضوع کہنے پر اعتراض کیا ہے اور ساتھ ہی دوسرے محدثین اور ائمہ کے اقوال بھی نقل کئے ہیں۔ (مذکورہ بالا)

۹-حجۃ اللہ البالغہ، ۲/۲۰۔

۱۰-بخاری، کتاب الصلوۃ، باب من لا یقطع الصلوۃ؛ مسلم، کتاب الصلوۃ، باب سترۃ المصلی، اسی سلسلہ میں ایک روایت حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی مروی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ "میں ایک گدھی پر سواری ہو کر آیا، اس وقت رسول اللہ ﷺ منیٰ میں نماز پڑھا رہے تھے اور سامنے کوئی سترہ وغیرہ بھی نہیں تھا۔ میں نمازیوں کی صف کے بعض حصہ کے سامنے سے ہو کر گزرا۔ اس وقت میں قریب البلوغ تھا، گدھی کو چرنے کے لئے چھوڑ دیا اور صف میں کھڑا ہو گیا، میرے اس فعل پر کسی نے مجھ سے کچھ بھی نہیں کہا"۔ بخاری، کتاب الصلوۃ، باب سترۃ الامام۔ امام ترمذی نے فرمایا کہ "اکثر صحابہ اور تابعین کا عمل اسی پر ہے۔ ان لوگوں کا کہنا ہے کہ نماز کو کوئی چیز نہیں توڑتی"۔ ترمذی، ابواب الصلوۃ، باب من لا یقطع الصلوۃ۔

۱۱-ائمہ میں صرف امام احمد کے نزدیک کالے کتے کے سامنے سے گذرنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے: نووی، شرح مسلم، کتاب الصلوٰۃ، باب سترۃ المصلی؛ حافظ ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، بیروت، غیر مورخہ ۱/۵۸۹۔

۱۲- فتح الباری، ۱/۵۸۹۔

۱۳- حجۃ اللہ البالغہ، ۲/۲۱۔

۱۴- نووی، شرح مسلم، کتاب الصلوۃ، باب سترۃ المصلی؛ حجۃ اللہ البالغہ، ۱/۲۹۱۔

۱۵- حجۃ اللہ البالغہ، ۲/۲۵۸۔

۱۶- ترمذی، ابواب فضائل القرآن، باب ماجاء فی یٰسین، امام ترمذی نے فرمایا "هذا حديث حسن غريب، لا نعرفه الامن حديث حميد بن عبدا لرحمن وبالبصرة لا يعرفون من حديث قتادة الامن هذا الوجه وهارون ابو محمد شيخ مجهول"۔

۱۷- ابن حبان البستی، کتاب المجروحین، مطبع عزیزیہ، حیدر آباد (دکن)، ۱۹۷۰ء، ۱/۵۴۔

۱۸- مقدمہ ابن صلاح، مطبع دار الکتب، مصر، ۱۹۷۴ء، ۱/۲۱۲۔

۱۹- ابن قیم، المنار المنیف، بیروت ۱۹۷۰ء، ۱۱۳-۱۱۴۔ تفصیل کے لئے کتاب سے رجوع کریں۔

۲۰- حجۃ اللہ البالغہ، ۲/۱۸۵۔

۲۱- ترمذی، ابواب الحج، باب ماجاء من التغلیظ فی الحج۔

۲۲- حجۃ اللہ البالغہ، ۲/۲۶۲۔

۲۳- بخاری، کتاب النکاح، باب ما یتقی من شؤم المرأۃ؛ مسلم، کتاب السلام، باب الطیرۃ؛ ترمذی، کتاب الآداب، باب ماجاء فی الشؤم۔

۲۴- فتح الباری، ۶/۶۰۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ حضرت عائشہؓ کے سامنے حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت بیان کی گئی تو انھوں نے فرمایا انہیں یاد نہیں رہا (لم يحفظ)، سچ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تھا کہ اللہ یہود کو ہلاک کرے جو یہ کہتے تھے کہ نحوست تین چیزوں میں ہوتی ہے یعنی عورت، گھوڑا اور گھر۔ حضرت ابوہریرہؓ اندر اس وقت داخل ہوئے جب نبی ﷺ آدھی بات کہہ چکے تھے اس لئے وہ اس کا اول حصہ نہیں سن سکے۔ انھوں نے صرف آخر حدیث کو سنا۔ فتح الباری، ۶/۶۱ میں حافظ ابن حجر نے فرمایا ہے کہ اس کی سند میں انقطاع ہے۔ حضرت مکحول جو اس روایت کو حضرت عائشہؓ سے نقل کرتے ہیں ان سے ان کا سماع ثابت نہیں۔ لیکن یہ روایت حضرت عائشہؓ کی پہلی روایت کی تائید ضرور کرتی ہے اور پہلی روایت میں کوئی کلام نہیں۔

۲۵- الحدید، ۲۲۔

۲۶-فتح الباری،۶/ ۶۲۔

۲۷-تدریب الراوی،۱/ ۲۸۴؛فتح المغیث،۱۰۸۔

۲۸-اللآلی المصنوعہ،۵۹۶؛ابوداؤد۔

۲۹-حجۃ اللہ البالغہ،۲/ ۲۷۰۔

۳۰-ایضاً۔

۳۱-المنار المنیف،۶۶۔

حقیقتِ نبوت

حجۃ اللہ البالغہ اور دیگر تصنیفاتِ شاہ کا مطالعہ

محمد مشتاق تجاروی

شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے نبوت اور اس کے متعلقات، وحی، رسالت، شریعت وغیرہ پر متعدد جگہ نہایت شرح و بسط کے ساتھ لکھا ہے، تاہم یہ مباحث شاہ صاحب کی کتابوں میں منتشر ہیں۔ نبوت اور اس کے متعلقہ موضوعات پر کہیں مرتب اور مربوط گفتگو نہیں ہے: کہیں وحی پر کلام ہے، کہیں ختمِ نبوت پر، کہیں نبوت کی حقیقت و ماہیت پر، کہیں نبوت کی ضرورت و افادیت پر۔ اور ان جملہ مباحث میں شاہ صاحب کا اسلوب اور بھی زیادہ انتشار کا شکار ہے: کہیں فلسفیانہ اسلوب اختیار کر لیا ہے، کہیں وحدۃ الوجودی انداز ہے اور کہیں خالص دینی منہاج اختیار کیا ہے۔ اس کے نتیجے میں یہ مباحث باہم تضاد کا بھی شکار ہو گئے ہیں۔

حجۃ اللہ البالغہ میں بھی نبوت کی بحث کئی جگہ ہے۔ تاہم ایک جگہ ایک مستقل باب النبوۃ و خواصها ہے۔ اس باب میں شاہ صاحب نے فلسفیانہ اسلوب اختیار کیا ہے۔ اس کی تلخیص حسب ذیل ہے:

اس باب میں نبوت پر گفتگو کرنے سے قبل شاہ ولی اللہؒ نے لکھا ہے کہ نبی مفہمین میں سے ہوتا ہے۔ مفہم ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جن میں حسب ذیل خصائص ہوں:

۱۔ جن کی قوتِ ملکی نہایت بلند ہو۔

۲۔ ملاءِ اعلیٰ کی جانب سے ان پر علومِ الٰہی کا نزول ہوتا ہو۔

۳۔ ان میں اعلیٰ درجہ کی ذکاوت ہو۔

۴۔وہ خَلق اور خُلق میں معیاری درجہ پر فائز ہوں۔
۵۔ان کا میلان ہمیشہ عالمِ غیب کی طرف رہتا ہو۔
۶۔ان کے ہر پہلو سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ عالمِ غیب سے ان کی تائید ہو رہی ہے۔
شاہ ولی اللہ نے مفہمین کی متعدد قسمیں بیان کی ہیں۔ جیسے:

۱۔کامل
۲۔حکیم
۳۔خلیفہ
۴۔مؤید بروح القدس
۵۔ہادی مزکی
۶۔امام
۷۔منذر

شاہ ولی اللہؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں اگرچہ واضح طور پر نہیں لکھا کہ مفہم ہی نبی ہوتا ہے اور طبقہ مفہمین میں ایسے لوگوں کو بھی شمار کیا ہے جو بالعموم انبیاء کی صف میں شمار نہیں کئے جاتے جیسے خلیفہ اور امام وغیرہ۔ تاہم اسی بحث میں آگے یہ عندیہ بھی ملتا ہے کہ مفہم صرف نبی ہی ہوتا ہے۔ شاہ ولی اللہ کی عبارت یہ ہے:

"جب حکمت الٰہی کا اقتضاء ہوتا ہے کہ کسی مفہم کو لوگوں کی طرف بھیجے جس کے باعث لوگوں کو ظلمتوں سے نور کی طرف نکالے تو بندوں پر فرض ہوتا ہے کہ اپنی زبانوں اور دلوں سے اس کے آگے سر تسلیم خم کر دیں۔ ملاءِ اعلیٰ کو اس کی تاکید ہوتی ہے کہ اس کے فرمان پذیروں سے خوشنود ہو کر ان کے شریک رہیں"۔

اس باب میں شاہ صاحب نے فلسفہ نبوت کے تحت لکھا ہے کہ نبی کی ضرورت اس لئے پیش آتی ہے چونکہ لوگوں کے نفوس اس قابل نہیں ہوتے کہ وہ علوم الٰہی کا مہبط بن سکیں۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نبی کے ذریعہ اپنی مرضیات اور منہیات سے لوگوں کو باخبر کرتا ہے اور اسی لئے نبی کی اطاعت لازم ہوتی ہے کہ نبی جو کچھ بتاتا ہے اسی میں اس قوم وملت کی بھلائی پنہاں ہوتی ہے۔ نبی کی مثال دیتے ہوئے شاہ ولی اللہ نے لکھا ہے کہ اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک شخص کے سب ملازمین بیمار ہو جائیں اور وہ شخص اپنے

خواص میں سے کسی کو یہ حکم دے کہ ان کو دوا پلاؤ چاہے خوشی سے پئیں یا ناخوشی سے، بہر حال اس دوا میں ان کا نفع مضمر ہوتا ہے، اسی طرح نبی بھی ہوتا ہے، چاہے لوگ اس کی باتوں کو نہ مانیں لیکن بہر حال لوگوں کی بھلائی اسی کی اتباع میں مضمر ہوتی ہے۔

نبی کو معجزہ اور قبولیتِ دعا کا شرف اس لئے حاصل ہوتا ہے کہ لوگوں کو یہ یقین ہو جائے کہ یہ شخص سچ مچ اللہ کا فرستادہ ہے۔

اس باب میں نبی کی اقسام بیان کرتے ہوئے شاہ ولی اللہؒ نے لکھا ہے:

انبیاء کی بعثت احوالِ زمانہ کے مطابق مختلف طرح کی ہوتی ہے۔(۱) کبھی نبی ایسے وقت میں مبعوث ہوتا ہے جب دولت و قوت کا زمانہ ہوتا ہے جیسے نبی کریم ﷺ کی بعثت۔(۲) کبھی نبوت کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ کسی قوم کو باقی رکھا جائے اور اس کو عظمت عطا کی جائے جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی بعثت بنی اسرائیل کی طرف۔(۳) کبھی کسی قوم کی دولت و قوت کا بقا مقصود ہوتا ہے جیسے حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام کی بعثت نیز بیشتر انبیاء بنی اسرائیل علیہم السلام۔انبیاء کی یہ تین قسمیں وہ ہیں جن کے لئے اللہ تعالیٰ نے نصرت و فتح مندی مقرر کر دی ہے۔ان کے بارے میں ارشادِ الٰہی ہے ﴿و لقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین .انھم لھم المنصورون.وان جند نالھم الغلبون﴾ (صٰفٰت-۱۲۱-۱۲۳)

شاہ ولی اللہ نے ان کے علاوہ نبیوں کی ایک قسم اور بیان کی ہے جو صرف اتمامِ حجت کے لئے ارسال کی جاتی ہے تاہم شاہ صاحب نے اس کی کوئی مثال نہیں دی۔

اس باب میں معجزات کے تعلق سے شاہ ولی اللہؒ نے لکھا ہے کہ یہ نبوت سے خارج اور علیحدہ چیز ہے، البتہ بسا اوقات نبوت کے لئے لازمی بن جاتی ہے۔ نبی معجزات کے ذریعہ لوگوں کو یقین دلاتا ہے کہ وہ سچا نبی ہے۔ لیکن شاہ ولی اللہؒ معجزات کو مطلقاً خرقِ عادت کے مفہوم میں نہیں لیتے بلکہ روحانی یا مادی سطح پر ان کے اسباب بیان کرتے ہیں۔شاہ صاحب کا خیال ہے کہ معجزات حسب ذیل تین اسباب کے تحت ظہور میں آتے ہیں:

۱۔ نبی کا طبقہ مفہّم سے ہونا، چونکہ طبقہ مفہّم میں ہونے کی وجہ سے اس کی انفرادیت ہوتی ہے اور اس کی دعائیں قبول ہوتی ہیں ان سے خرقِ عادت کا ظہور ہوتا ہے اور بسا اوقات ان سے برکات بھی ظاہر ہوتی ہیں۔

۲۔ کبھی اس وجہ سے بھی نبی سے معجزات ظاہر ہوتے ہیں کہ ملاءِ اعلیٰ نبی کی اعانت پر متفق ہو جاتے ہیں۔

۳۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ خارجی اور مادی اسباب کے تحت کچھ حوادث رونما ہونے والے ہوتے ہیں۔ اگرچہ یہ فطری اسباب کے تحت ظہور میں آتے ہیں لیکن یہ معجزے اس لئے بن جاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کی پیشگی خبر نبی کو دے دیتا ہے اور نبی اس سے لوگوں کو آگاہ کرتا ہے۔

اسی باب میں عصمتِ انبیاء کا بیان کرتے ہوئے شاہ ولی اللہؒ نے لکھا ہے کہ انبیاء کے معصوم ہونے کے تین اسباب ہیں:

۱۔ انبیاء ایسی صالح فطرت پر پیدا ہوتے ہیں کہ ان میں معاصی کی رغبت و شہوت نہیں ہوتی۔

۲۔ ان کو امور کا حسن و قبح بتا دیا جاتا ہے۔

۳۔ نبی اور ارذل خواہشات کے درمیان اللہ حائل ہو جاتا ہے۔

انبیاء کی دعوت کے خصائص

انبیاء کی دعوت کے حسب ذیل خصائص ہوتے ہیں:

۱۔ لوگ اللہ تعالیٰ کی ذات میں غور نہ کریں بلکہ مخلوقات میں غور کریں۔

۲۔ انبیاء لوگوں سے ان کی عقل کے مطابق گفتگو کرتے ہیں۔

۳۔ نبی ان امور کی طرف توجہ نہیں دیتا جو تہذیبِ نفس یا مصالحِ امت سے نہ ہوں۔

۴۔ ان اسباب کو بھی بیان نہیں کرتا جن کا تعلق مصالحِ امت سے نہ ہو جیسے چاند کے گھٹنے بڑھنے کے اسباب۔

ختمِ نبوت

شاہ ولی اللہؒ نے ختمِ نبوت کو بھی نبوت کی ایک الگ قسم قرار دیا ہے، لکھا ہے:

تمام انبیاء میں سب سے زیادہ عزت و شان والا وہ ہوتا ہے جس کی بعثت میں دو بعثتیں جمع ہوں یعنی اس کی بعثت کی دو حالتیں ہوں: ایک حالت کی طرف آیتِ کریمہ ﴿هو الذی بعث فی الامیین رسولا﴾ (جمعہ-۲) میں اشارہ کیا گیا ہے اور دوسری کی طرف ﴿کنتم خیر امة اخرجت للناس﴾ (آل عمران-۱۱۰) میں اشارہ کیا گیا ہے۔

جامعیتِ محمدی ﷺ

شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ محمد ﷺ میں مفہمین کے جملہ اوصاف بالاستیعاب جمع تھے جبکہ آپ ﷺ سے پہلے کے انبیاء کو ان میں سے صرف دو ایک ہی کمالات حاصل تھے۔

نبوت سے متعلق حجۃ اللہ البالغہ میں باب حقیقۃ النبوۃ و خواصہا کی یہ تلخیص ہے۔ اگرچہ یہ بات بھی بحث کا موضوع ہے کہ شاہ ولی اللہؒ کے استنباطات کا مرجع کیا ہے اور یہ قرآن و سنت کے کہاں تک مطابق ہے تاہم یہاں صرف یہ گفتگو کی جائے گی کہ شاہ ولی اللہؒ نے نبوت سے متعلق اپنی دیگر تصنیفات کیا لکھا ہے۔

نبوت کے موضوع پر جیسا کہ تذکرہ آچکا ہے شاہ ولی اللہؒ نے بہت تفصیل سے لکھا ہے۔ حجۃ اللہ البالغہ کے علاوہ جن دیگر تصنیفات میں اس موضوع پر گفتگو ہے ان میں سے اہم یہ ہیں:

۱۔ الخیر الکثیر

۲۔ البدور البازغۃ

۳۔ التفہیمات الالٰہیہ

۴۔ ازالۃ الخفاء

۵۔ لمحات

۶۔ ہمعات

۷۔ تاویل الاحادیث

حجۃ اللہ البالغہ میں اس موضوع پر جو بحث ہے وہ منفرد ہے۔ شاہ صاحب کی دیگر کتابوں میں صرف البدور البازغہ میں اس اسلوب کو اختیار کیا گیا ہے۔

البدور البازغہ میں ملت و اقوام کی تشکیل کے حوالہ سے گفتگو کی ہے۔ مختلف انبیاء کا ظہور اور ان کی تعلیمات پھر ان کی قوموں میں انحراف اور آخر میں دینِ محمدی کا ظہور اور پھر اس ملتِ حنفیہ اور اس کی تعلیمات کا بیان ہے۔

نبوت کے موضوع پر اس میں وہی بحث کی گئی ہے جو حجۃ اللہ البالغہ میں ہے۔ اس میں مفہم کی تعریف لفظ بلفظ وہی ہے جو حجۃ میں ہے۔ اس میں صرف اتنا اضافہ ہے کہ ایک مفہم ایسا ہوتا ہے جس کے لئے یہ فیصلہ کر دیا جاتا ہے کہ اس کو عظمت و جلال و شہرت حاصل ہو گی، پھر اس کی مدد کی جاتی ہے، کبھی

دلیل کے ذریعہ، کبھی معجزہ کے ذریعہ، کبھی تسخیر کے ذریعہ، کبھی تلوار کے ذریعہ۔

اس کے بعد مفہم کی دوسری اقسام- کامل، حکیم، ہادی مزکی، امام اور منذر- کا بیان ہے اور ان کی تشریح کی ہے۔ یہ بھی حجۃ اللہ البالغہ کے اجمال کی تفصیل ہے۔ البتہ اس میں ایک اضافہ الشہید کا ہے۔ حجۃ اللہ البالغہ میں یہ واضح نہیں ہے کہ مفہم کا نبی ہونا ضروری ہے یا نہیں۔ صرف یہ عندیہ ملتا ہے کہ مفہم نبی ہی ہوتا ہے البتہ البدور البازغہ میں یہ وضاحت بھی ہے کہ مفہمین کے یہ درجات انسانوں کے ہیں اور ان میں انبیاء و غیر انبیاء سب شامل ہیں مثلاً لکھتے ہیں: تمام صفات کے جامع تو دو نبی ہیں: موسیٰ علیہ السلام اور محمد ﷺ۔ خلیفہ جیسے سکندر، حکیم جیسے لقمان، کاملہ جیسے مریم، منذر جیسے صالح، ہود، لوط شعیب علیہم السلام وغیرہ۔

البدور البازغہ میں حجۃ اللہ البالغہ کے برخلاف نبوت کو وحدت الوجود کے اعیانِ ثابتہ سے وابستہ کیا ہے۔ شاہ صاحب کے الفاظ ہیں: "هل علمت بما علمناك ان المادة المجتمعة لا يفاض عليها صورة الانسان حتى يتشبه بشان من شئون الرحمن الذى هو الانسان الالهى فى عرفنا" (ص۱۶۹)۔

البدور البازغہ کے علاوہ الخیر الکثیر میں بھی نبوت کی حقیقت پر تفصیلی بحث ہے، لیکن البدور البازغہ کے برخلاف یہ بحث فلسفیانہ نہیں ہے بلکہ صوفیانہ ہے اور حجۃ اللہ البالغہ اور البدور البازغہ دونوں سے بڑی حد تک مختلف ہے۔ الخیر الکثیر میں شاہ صاحب نے پہلے انبیاء و رُسُل کی اقسام بیان کی ہیں جیسے رسول جو کافروں سے مناظرہ کے لئے مبعوث ہوئے، یا اولوالعزم انبیاء وغیرہ، اس کے بعد مزاجِ نبوت کا بیان ہے، ان کا خیال ہے کہ مزاجِ نبوت کی پانچ اقسام ہیں:

۱۔ تراکم ۲۔ قربت ۳۔ صلابت ۴۔ سبوغ لہ ۵۔ امیت

امیت نبوت کا اعلیٰ ترین مزاج ہے اور سیدنا محمد ﷺ اس سے سرفراز تھے۔ اس کے بعد شاہ صاحب نے وحدۃ الوجود کے تصورِ اعیانِ ثابتہ کے مطابق انبیاء کے اعیانِ ثابتہ کی تشریح اس طرح کی ہے کہ اس کی پانچ قسمیں ہیں:

۱۔ الحئ القیوم کا تمثل جیسے حضرت ابراہیم اور حضرت محمد علیہما الصلوٰۃ والسلام۔

۲۔ شئون کا تمثل جیسے حضرت یعقوب کا اجمالاً اور حضرت موسیٰ کا تفصیلاً علیہما السلام

۳۔ ارادہ کا تمثل جیسے حضرت آدم علیہ السلام۔

۴۔ ثبوتیات جیسے حضرت یوسف۔

۵۔ سلبیات جیسے حضرت ادریس اور حضرت نوح۔

اس کے بعد مختلف انبیاء کے یقین کا مبداء فرداً فرداً بیان کیا ہے۔ جیسے حضرت آدم کا مبداء یقین المرید ہے۔ حضرت شیث کا الوہاب ہے وغیرہ۔

معجزات سے متعلق اس میں بھی صرف یہی لکھا ہے کہ معجزہ شرط نبوت نہیں اور معجزہ کے لئے یہ بھی ضروری نہیں کہ وہ خرق عادت ہی ہو۔

الخیر الکثیر کے علاوہ سطعات میں بھی نبوت کی بحث اسی منہاج پر ہے۔ البتہ اس میں یہ اضافہ ہے کہ نبوت کے لئے اللہ تعالیٰ عالم بشریت کے سب سے بہتر انسان کا انتخاب کرتا ہے اور اس کے بعد اس پر بے شمار علوم اور الوہی ارادوں کا نزول ہوتا ہے اس کو ملا اعلیٰ کے ساتھ ایک قسم کی مناسبت حاصل ہو جاتی ہے اس کے قلب پر شریعتوں کے علوم وحِکَم بارش کی طرح برسنے لگتے ہیں۔

ہمعات میں پھر اسی بات کو اجمالاً دہرایا ہے جو حجۃ اللہ البالغہ میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہے۔ البتہ اس میں یہ اضافہ ہے کہ نبوت کے حصول کی دو شرطیں ہیں۔ ایک تو انسان کا مقام مفہّم پر فائز ہونا یہ انسانی کاوش ہے دوسرا مبدءِ فیاض کا اس کو منتخب کرنا۔

شاہ ولی اللہ نے وحدۃ الوجود اور فلسفہ کے زیر اثر حقیقت نبوت کو بیان کرنے کی سعی کی ہے لیکن ایسا نہیں ہے کہ انھوں نے کلیۃً اہل السنّت والجماعت کے اسلوب سے اغماض کیا ان کی بعض تصنیفات میں وہی منہاج ہے جو بالعموم علماء اہل سنت والجماعت کا مسلک ہے۔ مثلاً ازالۃ الخفاء میں لکھتے ہیں کہ اہل حق کے نزدیک نبوت کسی چیز نہیں ہے جسے انسان ریاضت و تقشف سے حاصل کر سکے اور نہ پیدائشی ہے کہ فطری طور پر نبی سے ایسے افعال صادر ہوں جو تقدس کے دائرے میں آتے ہیں۔ بلکہ جب اللہ تعالیٰ کی حکمت کا تقاضا ہو کہ دنیا میں رسول بھیجے تو بنی آدم میں جو شخص سب سے زیادہ نیک اور اعلیٰ اوصاف کا حامل ہوتا ہے اس پر اللہ تعالیٰ اپنی نبوت القاء فرما دیتا ہے، اگرچہ اس بحث میں بھی شاہ ولی اللہ نے ملا اعلیٰ کے انوار و برکات کے نزول کو شامل کیا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ نبی ملاء اعلیٰ کا ایک رکن ہوتا ہے اور وہ ان خصائص سے متصف ہوتا ہے وغیرہ۔ تاہم ان خصائص کا متصف ہر شخص نبی نہیں ہو سکتا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿اللہ اعلم حیث یجعل رسالته﴾ (۱/ ۱۹۷)۔

ازالۃ الخفاء کے علاوہ التفہیمات الالٰہیہ کے جزء العقیدۃ الحسنۃ میں لکھتے ہیں:

بعثتِ رُسُل حق ہے اور انبیاء کے ذریعہ سے اوامر ونواہی کا علم ہوتا ہے۔ انبیاء دیگر انسانوں سے ممتاز ہوتے ہیں۔ ان کو معجزات عطا کئے جاتے ہیں۔ وہ سلیم الفطرت ہوتے ہیں۔ اخلاق کے اعلیٰ معیار پر فائز ہوتے ہیں۔ انبیاء معصوم ہوتے ہیں، ان پر وحی نازل ہوتی ہے ان کو معاصی سے رغبت نہیں ہوتی۔ اللہ ان کے اور معاصی کے درمیان حائل ہو جاتا ہے۔ محمد ﷺ آخری نبی ہیں۔ آپ ﷺ کی دعوت جن وانس کے لئے عام ہے وغیرہ۔

ازالۃ الخفاء اور العقیدۃ الحسنۃ کی عبارت بڑی حد تک اس منہاج پر ہے جو علماءِ اہلِ سنت کے درمیان مقبول ہے۔

تجزیہ

نبوت سے متعلق شاہ ولی اللہؒ کے منہاجِ بحث کی تلخیص اس طرح کی جاسکتی ہے۔ شاہ صاحب نے نبوت کی حقیقت بیان کرنے میں تین اسلوب اختیار کئے ہیں:

۱۔ **فلسفیانہ اسلوب**: اس میں عمرانیات اور ملتوں کی تشکیل وغیرہ کو بھی پیش نظر رکھا ہے اور اس کا تفصیلی اظہار حجۃ اللہ البالغہ اور البدور البازغہ میں ہوا ہے بلکہ یہ محسوس ہوتا ہے کہ اس باب میں البدور البازغہ حجۃ اللہ البالغہ کی شرح ہے۔

۲۔ **صوفیانہ اسلوب**: اس میں خالص صوفیانہ اسلوب پیش نظر رکھا ہے اور نبوت کی تشریح وحدۃ الوجود کے ذریعہ کی ہے، انبیاء کو بھی اعیانِ ثابتہ کی طرح مختلف اعیان کا تعین ثابت کرنے کی سعی کی ہے۔ اس کا اظہار اجمالاً البدور البازغہ میں ہے اور اس کی تفصیل نہایت شرح وبسط کے ساتھ الخیر الکثیر میں ہے۔ ہمعات میں اس کی طرف صرف اشارہ کیا گیا ہے۔

۳۔ **دینی اسلوب**: بعض جگہ شاہ ولی اللہؒ نے نبوت کی حقیقت بیان کرنے میں وہی اسلوب اختیار کیا ہے جو بالعموم علماءِ اہلِ سنت کا مسلک ہے۔ اس میں اہلِ حق کے مسلک سے انحراف نہیں کیا گیا، اس طرح کا بیان العقیدۃ الحسنۃ اور ازالۃ الخفاء میں ہے اور اسی اسلوب کو پیش نظر رکھ کر المسوّیٰ لکھی گئی ہے۔ حجۃ اللہ البالغہ، البدور البازغہ اور الخیر الکثیر میں جس طرح فلسفہ اور تصوف کے مباحث بھرے ہوئے ہیں، العقیدۃ الحسنۃ اور المسوّیٰ میں ان کا شائبہ تک نہیں ہے۔

منصبِ رسالت اور اس کی حجیت

نذیر احمد عبدالمجید

رسالت کی حقیقت اور اس کی ضرورت کے باب میں صوفیہ اور فلاسفہ کے مختلف مذہب اور مسلک رہے ہیں۔ عقلی رہنمائی کے معاملہ میں بعض "حکماء" نے اسے فلسفہ سے کمتر درجے کی چیز بتایا اور غیبی حقائق کے ادراک کے باب میں بعض صوفیہ نے اسے کشف اور ولایت سے فروتر قرار دیا۔ اس سلسلے میں سب سے زیادہ دلچسپ بات یہ ہوئی کہ بعض حکماء نے الٰہیات کے باب میں بھی خود کو نبوت سے مستغنی بتایا اور رسالت کا حقیقی مخاطب عوام الناس کو قرار دیا۔

ان حکماء اور فلاسفہ کے نزدیک یہی اس بات کی بھی ایک توجیہ ہو سکتی تھی کہ انبیاء ایسے علاقوں میں کیوں مبعوث ہوتے رہے جو کسبی علوم (یعنی فلسفہ وغیرہ) کے مراکز سے دور تھے۔

بعض دیگر خوش اعتقاد حکماء نے "ظاہرۂ نبوت" کی عقلی توجیہ کی اور اس کی ضرورت کے اثبات کے لئے عقلی دلیلیں بھی دیں۔ ان کی اسی طرح کی ایک دلیل کا ذکر کرتے ہوئے علامہ ابن خلدون کہتے ہیں:

"فلاسفہ دلیلِ عقلی سے نبوت (کی ضرورت) ثابت کرنے کے لئے (کہتے ہیں) کہ انسان کے لئے ایک ڈانٹنے والے حکم کی ضرورت ہے (کیونکہ) انسان کو اجتماع کے بغیر چارہ نہیں اور اجتماع میں جھگڑے ضرور پیدا ہوتے ہیں کیونکہ لوگوں کے اغراض و مقاصد میں تصادم ہوتا ہے۔ اگر ان پر کوئی بادشاہ حاکم نہ ہو تو لوگ آپس میں کٹ مریں اور نوعِ انسان ہی فنا کے گھاٹ اتر جائے۔ حالانکہ نوع کی حفاظت شرع کا ایک نہایت اہم مقصد ہے"۔

اس دلیل کا ایک مقدمہ یہ ہے کہ چونکہ رسالت یا خلافت اللہ کی شریعت پر قائم ہوتی

ہے،اس لئے جمہور عوام،رسول یا خلیفہ کی اطاعت تسلیم کر لیتے ہیں۔لیکن ابن خلدون اس دلیل کو مسترد کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"جھگڑوں کے طے کرنے اور انھیں رفع کرنے کے لئے عقل کی رو سے ظلم کی حرمت ہی کافی ہے۔انسانی زندگی ان اصول و قواعد سے بھی قائم رہتی ہے جن کو حاکم بذات خود وضع کر لیتا ہے اور عصبیت کی قوت کے بل پر انھیں لوگوں پر جاری کر دیتا ہے۔چنانچہ دنیا میں انبیاء کو ماننے والے تھوڑے ہیں اور مشرک، جن کے پاس کوئی کتاب نہیں، بہت ہیں اور ان کی بڑی بڑی حکومتیں بھی ہیں اور عظیم آثار بھی۔زندگی اور وجود کا تو ذکر ہی کیا ہے"۔

ابن خلدون کے نزدیک ضرورتِ نبوت پر دلیل محض شرعی ہے۔اسے وہ سلف کا اجماعی مسلک بتاتے ہیں۔ان کا اشارہ غالباً اس اعتقاد کی طرف ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات، رضا و غضب اور احکام و آداب کی معرفت کا واحد ذریعہ انبیاء کی ہدایت ہے۔

"منصبِ رسالت اور اس کی حجت" کے متعلق شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے "حجۃ اللہ البالغہ" میں جو باتیں کہی ہیں وہ بہت متنوع ہیں اور پوری کتاب کے تقریباً ایک تہائی حصے میں بکھری ہوئی ہیں۔ان میں وہ شرعی حجت بھی ہے جس کی طرف ابن خلدون نے اشارہ کیا ہے۔اس کے علاوہ دیگر بحثیں بھی ہیں جنھیں ہم عقلی، مابعد الطبیعاتی وغیرہ قسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔"حجۃ اللہ البالغہ" کے یہ مباحث اسرارِ دین کی اس پر شکوہ تعمیر میں اینٹوں کی طرح مختلف مقامات پر چنے ہوئے ہیں۔میں نے تمام متوقع مقامات پر ان کی شناخت کر کے ان کی مدد سے منصبِ رسالت کی ایک مستقل حجت تشکیل دینے کی کوشش کی ہے۔سب سے پہلے آیئے ہم اس مقام کو دیکھیں جہاں شاہ صاحبؒ اللہ تعالیٰ کی صحیح معرفت اور عبادت کے لئے آسمانی ہدایت کو ضروری قرار دیتے ہیں۔فرماتے ہیں:

"ایک عقلمند انسان جو آنکھیں رکھتا ہے، جب دیکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کچھ ایسے جانور پیدا کئے ہیں جو گھاس چرنے کے سوا اور کسی طرح اپنا پیٹ نہیں بھر سکتے تو وہ فوراً اس بات کا بھی یقین کر لیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے لئے ضرور چراگاہ بھی پیدا کی ہے جس میں کثرت سے گھاس اگتی ہوگی۔اسی طرح کائنات میں اللہ تعالیٰ کی کاریگری پر غور کرنے والا انسان جان سکتا ہے کہ اس کے لئے ایسے علم بھی ضرور ہونے چاہئیں جن سے عقل کی ضرورت پوری ہوتی ہو اور اس کا نقص دور ہوتا ہو تاکہ انسان اس کمال کو حاصل کر لے جو اس کی نوع (نوعِ انسان) کے لئے مخصوص ہے۔یہ علوم مندرجہ ذیل قسم کے

ہونے چاہئیں:

علم توحید و صفات، علمِ عبادات، علمِ ارتفاقات، علمِ مخاصمہ و مناظرہ، علم تذکیر بالاء اللہ وایام اللہ اور علمِ واقعاتِ برزخ و محشر۔

شاہ صاحب کی اس دلیل کا ایک مقدمہ یہ ہے کہ نوعِ انسان چونکہ حیوانی وجود سے بڑھ کر ایک عقلی، علمی اور روحانی وجود ہے، اس لئے اس کے حسبِ نوع چراگاہ کا انتظام ہونا چاہئے۔ بعثتِ رسول کی اس حجت کی مزید توضیح کرتے ہوئے شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں: ”چونکہ یہ علوم جن کے ساتھ شریعت بھی ہو، نوعِ انسانی کی طبعی ضرورت ہیں، ان کے بغیر اس کے مزاج کا اعتدال تام نہیں ہوتا، اس لئے اللہ تعالیٰ کی حکمت و رحمت کے مطابق یہ ضروری ہوا کہ وہ اپنے غیبِ پاک میں انسان کی قوتِ عقلی کے لئے غذا کا انتظام کرے اور کوئی پاک آدمی وہاں پہنچ کر وہاں سے انھیں لے آئے اور پھر باقی لوگ اس کی فرماں برداری کریں۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کہ شہد کی مکھیوں میں اللہ تعالیٰ نے ایک مکھی کو رانی بنادیا ہے جو سب مکھیوں کی سردار ہوتی ہے اور سب کی زندگی کی تدبیر کرتی ہے“۔

شاہ صاحبؒ کی اس دلیل میں ایک قابلِ لحاظ نکتہ یہ ہے کہ علومِ رسالت و شریعت کو انھوں نے روح کی غذا کہنے کے بجائے ”عقل کی غذا“ کہا ہے، جس سے عقل اپنے نقص کو دور کرسکتی ہے اور انسان اپنے کمالِ نوعی کو حاصل کرسکتا ہے۔ (یہ تعبیر منصبِ رسالت کے دینی الٰہی تصور کی کلید ہے)

اب آیئے دیکھیں کہ انسان کا یہ کمالِ نوعی کیا ہے؟ جس کے حصول کے لئے اطاعتِ رسول ایسی ہی ایک طبعی ضرورت ہے جیسے کہ شہد کی مکھیوں کے لئے رانی مکھی کی اطاعت۔ اس مقام پر شاہ صاحبؒ کی ایک طویل بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مخلوقات کی ہر نوع کو اللہ تعالیٰ نے اس کے حسبِ نوع الہامی طور پر اتنا علم دے دیا ہے جتنا اس کی صلاح و بقاء کے لئے ضروری ہے۔ مثلاً شیر کو الہام کردیا کہ وہ گوشت کھائے اور مویشیوں کو الہام کیا گیا کہ گھاس چریں اور دانہ کھائیں۔ درخت، جو حرکت نہیں کرسکتے، اللہ تعالیٰ نے اپنے لطف و عنایت سے ان کے لئے جڑیں پیدا کیں اور انھیں الہام کردیا کہ وہ اپنی جگہ پر رہتے ہوئے جڑوں کی مدد سے اپنی غذا حاصل کریں۔ چنانچہ ہر نوع اسی الہامی علم کے مطابق نہ صرف یہ کہ زندگی بسر کر رہی ہے بلکہ اسی کے مطابق اپنے خالق اور مدبر کی حمد و مناجات میں بھی مصروف ہے۔ مثال کے طور پر درخت کو دیکھیں کہ اس کی شاخیں، پتے اور شگوفے دائمی طور پر ہاتھ پھیلائے اپنے مدبر کے آگے عاجزی کرتے ہیں۔ یہی مطلب ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کا کہ ”کیا تم نہیں

دیکھتے کہ اللہ کو سجدہ کر رہا ہے جو کوئی آسمانوں میں ہے اور جو کوئی زمین میں ہے اور سورج، چاند، تارے، پہاڑ، درخت اور جانور اور بہت سے انسان"۔

اس بحث کو ایک انجام تک پہنچاتے ہوئے شاہ صاحب فرماتے ہیں:

"اب اگر کوئی کہے کہ انسان کے لئے نماز پڑھنا کیوں واجب ہے؟ اور رسول کی فرماں برداری وہ کیوں کرے؟ زنا اور چوری اس کے لئے کیوں کر حرام ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بعض چیزیں انسان کے لئے واجب اور بعض حرام اسی طرح سے ہیں جیسے کہ مویشیوں کے لئے گھاس کھانا واجب ہے اور گوشت کھانا ان کے لئے حرام ہے۔ (انسان پر اطاعتِ رسول کو ایسے ہی فرض کیا گیا ہے) جیسے کہ شہد کی مکھیوں پر رانی مکھی کی تابعداری فرض کی گئی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ حیوانات کو ان باتوں کا علم جبلی الہام کے ذریعے دیا گیا ہے اور انسان یہ علوم کسب و نظر یا وحی یا تقلیدِ (رسول) کے ذریعے حاصل کرتا ہے"۔

یہ علوم نوعِ انسان کے لئے ضروری محض اس لئے نہیں ہیں کہ وہ ان کے مطابق زندگی بسر کرے بلکہ اس لئے بھی ضروری ہیں تاکہ اس کا "تکلفِ حالی" (یعنی زبانِ حال سے اپنے خالق و مدبر کی حمد و مناجات، جس میں تمام مخلوقات اس کی شریکِ حال ہیں) "تکلفِ علمی و مقالی" میں تبدیل ہو جائے اور اس طرح انسان اپنے کمالِ نوعی کو حاصل کرلے۔

علومِ رسالت و شریعت کو شاہ صاحبؒ "عقل کی غذا" بتاتے ہیں جیسا کہ مذکور ہوا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ شاہ صاحبؒ کے نزدیک انسانی عقل کے دو شعبے ہیں: عقلِ معاشی اور عقلِ ملکی۔ عقلِ معاشی سے انسان تہذیب کے اصول اور تدابیر (ارتفاقات) ایجاد کرتا ہے اور عقلِ ملکی سے مابعد الطبیعیات میں غور و فکر کرتا ہے اور غیبی علوم کے لئے مستعد رہتا ہے۔ علومِ رسالت و شریعت عقل کے ان دونوں شعبوں کی غذا ہیں۔

علمِ مابعد الطبیعیات میں انسان اپنے سببِ تخلیق کی جستجو میں رہتا ہے اور کائنات کے لئے اپنے غور و فکر سے ایک مدبر ہستی کا اثبات کر لیتا ہے۔ پھر وہ اس ہستی کے آگے اپنی عاجزی و درماندگی کا احساس کر کے اس کی حمد و مناجات میں لگ جاتا ہے۔ رسول کی تعلیم سے اس کی اس فطری استعداد کو تقویت ملتی ہے اور اس شعبے کی اس کی ضرورتیں پوری ہوتی ہیں۔ اسی طرح انسان کی تہذیبی ترقی کے ساتھ بعض خرابیاں ایسی جڑ پکڑ لیتی ہیں کہ بغیر جبر و قہر کے دور نہیں ہو سکتیں۔ مثال کے طور پر ربا (سود) اور

تجارت میں فرق نہ کرنا لہٰذا جبر و قہر سے اس کجی کو درست کرنے کے لئے ایک شریعت اور رسول ضروری ہے۔

شاہ صاحبؒ اسے اصلاحِ ارتفاقات کا نام دیتے ہیں اور اسے منصبِ رسالت کے فرائض میں شمار کرتے ہیں۔ دو مختلف مقامات سے لی گئی شاہ صاحبؒ کی یہ عبارتیں دیکھئے۔ ایک جگہ فرماتے ہیں:

"بعثتِ رسول کے لئے اللہ کی حجت کا ثبوت یہ ہے کہ اکثر انسانوں کے لئے قدرتی طور پر یہ ناممکن ہے کہ وہ عالمِ بالا سے اپنے نفع و نقصان کا علم براہ راست حاصل کر سکیں۔ چنانچہ ان کمزور استعداد والے لوگوں کو رسول کی تعلیم سے تقویت ملتی ہے، یا پھر (ارتفاقات میں) بعض خرابیاں ایسی پیدا ہو چکی ہوتی ہیں جو بغیر قہر و جبر کے مٹائی نہیں جا سکتیں"۔ ایک اور مقام پر فرماتے ہیں: "واضح ہو کہ اگرچہ انبیاء کی بعثت اصلاً عبادات کے طور طریقوں کی تعلیم دینے کے لئے ہوتی ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ ارادہ بھی شامل ہوتا ہے کہ قوم کی خراب عادتوں اور رسم و رواج کو مٹایا جائے اور اس کے تہذیب و تمدن میں جو اچھی چیزیں ہوں ان کو مزید فروغ دیا جائے۔ اول کا ثبوت یہ ہے کہ رسول ﷺ نے فرمایا: "میں آلاتِ لہو کو مٹانے کے لئے بھیجا گیا ہوں"۔ اور دوم کا ثبوت یہ ہے کہ رسول ﷺ نے فرمایا: "میں مکارمِ اخلاق کی تکمیل کے لئے بھیجا گیا ہوں"۔

شاہ صاحبؒ متعدد مباحث میں اس بات پر زور دیتے نظر آتے ہیں کہ تہذیب و تمدن کی بعض خرابیاں ایسی ہوتی ہیں کہ اگر رسول نہ ہوں تو وہ ہرگز بھی نہ دور ہو سکیں۔ اس کی ایک مثال وہ یہ دیتے ہیں کہ ربا اور تجارت میں فرق حالانکہ عقل کی رو سے بھی سمجھا جا سکتا ہے تاہم عقل اس معاملے میں دھوکہ بھی کھا سکتی ہے۔ شریعت کی مدد سے اس نکتے کو سمجھنا آسان ہو جاتا ہے تاہم ایک رسول اور شریعت کے جبر و قہر کے بغیر اسے برتنا (یعنی ربا کا لین دین ختم کرنا) پھر بھی دشوار ہوتا ہے جیسا کہ اہلِ کتاب کی مثال موجود ہے۔ ایک جگہ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں:

"رسول ﷺ نے جاہلیت کے ربا کو ختم کر دیا اور راس المال کو باقی رکھا۔ اس طرح کے اور بہت سے امور ہیں کہ اگر رسول ﷺ نہ ہوتے تو یہ ہرگز بھی ترک نہ کئے جاتے"۔

اسی طرح آلاتِ لہو کی خرابی کے نکتے کو سمجھنا اور پھر اسے عملاً برتنا رسول کی مدد کے بغیر ممکن نہیں۔

ارتفاقات کی جو پسندیدہ شکلیں ہیں اکثر اوقات ان کی ایسی اصلاح کی ضرورت ہوتی ہے جو

ایک رسول کے بغیر ممکن نہیں۔اس کی مثال سلام دعا کے آداب ہیں۔ جاہلی تہذیب میں طریقہ یہ تھا کہ چھوٹا بڑے کو سلام کرے۔رسول ﷺ نے اسے باقی رکھتے ہوئے اس کی کجی کو درست کر دیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا:"چلتا ہوا شخص کھڑے ہوئے کو سلام کرے اور سوار شخص پیدل چلنے والے کو سلام کرے اور کم تعداد کی جماعت کثیر تعداد کی جماعت کو سلام کرے وغیرہ۔اسی طرح کی ایک مثال یہ ہے کہ جاہلی تہذیب میں بھی حیا کو اچھی چیز سمجھا جاتا تھا لیکن اسے کبھی کمزوری اور بیوقوفی بھی سمجھا جاتا تھا۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں:"حکمتِ اولیٰ میں یہ بات کہی گئی کہ حیا بھلی چیز بھی ہے اور کمزوری بھی ہو سکتی ہے"۔رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:"حیا تو سب خیر ہی خیر ہے"۔شاہ صاحب کا مقصد یہ ہے کہ یہ باتیں انسان محض اپنی عقل سے نہیں سمجھ سکتا۔

شاہ صاحبؒ نے نکاح اور زنا میں فرق کو بھی ان باریک اور مخفی نکات میں شمار کیا ہے جنھیں نبی یا اس کی امت کے راسخ العلم لوگوں کے سوا اور لوگ نہیں سمجھ سکتے۔شاہ صاحبؒ کی اس بات سے اختلاف کیا جا سکتا تھا کیونکہ خود شاہ صاحبؒ نے ارتفاقات کی بحث میں زنا کی حرمت پر تمام اقوام کا اجماع نقل کیا ہے۔ لیکن آج کے زمانے میں،جب کہ ہم جنسی اور لواطت کو بھی قانونی حیثیت حاصل ہو گئی ہے،شاہ صاحبؒ کی بات باور کرنی ہی پڑے گی۔

مختصر یہ کہ شاہ صاحبؒ عالمِ رسالت کو عقل کی غذا اور عالمِ بالا کو منبعِ علومِ عقلی کہتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ "رسول ہر ارتفاق میں (چاروں ارتفاقات میں) اللہ کا ذکر شامل کر دیتا ہے،خواہ الفاظ کے ذریعے یا حدود و قیودِ شرعی کے ذریعے"۔رسول اپنے ساتھ "علومِ عقلی" کے علاوہ ایک شریعت بھی لاتا ہے:انسانوں کے لئے ایک شریعت جو عبادات کے طور طریقے،نمازوں کے اوقات،رکعتوں کی تعداد،زکاۃ کی مقدار وغیرہ بتائے،ایسے ہی ضروری ہے جیسے کہ ایک طبیب دوا کی مقدار اور اوقات کا تعیین کر دیتا ہے۔دوا کی کثرتِ خوراک نقصان پہنچاتی ہے اور قلتِ خوراک سے وہ فائدہ نہیں ہوتا جو اس سے مقصود ہوتا ہے۔اسی لئے ایک شریعت کی ضرورت ہوتی ہے جو رسول لے کر آتا ہے۔اگر رسول نہ ہو تو شریعت کی دوا لینے سے ایسے ہی کترائیں،بہانے تلاش کرتے پھریں،حیلہ و فریب سے کام لیں جیسا کہ بچے کرتے ہیں،اگر ان کے والدین صحیح وقت پر انھیں دوا دیتے رہنے کی فکر نہ کریں تو وہ بچتے ہی پھریں۔

رسول کی بعثت سے نہ صرف یہ کہ عبادات کے ارکان و اوقات وغیرہ متعین ہو جاتے ہیں

بلکہ وہ ان عبادات اور طاعات کی بجبر و قہر پابندی کرا کے انھیں قوم کے مقبولِ عام رسم و رواج کی حیثیت دے دیتا ہے خواہ ابتدا میں لوگ انھیں پسند کریں یا نہ کریں۔ (اس کی ایک مثال مانعینِ زکاۃ سے جہاد ہے) اور رسول کے لئے یہ سب اس لئے ممکن ہوتا ہے کہ وہ معصوم ہوتا ہے۔ عصمتِ انبیاء کے دو مطلب ہیں: ایک یہ کہ وہ نیکی و طاعت کے ان پیمانوں پر خود پورے اترتے ہیں جن کی وہ تبلیغ کر رہے ہوتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ لوگوں کو ان کی طرف سے یہ اطمینان حاصل ہوتا ہے کہ وہ کسی غلط رائے یا غلط راستے کی طرف رہنمائی نہیں کریں گے اور اللہ کے معاملے میں جھوٹ نہیں بولیں گے۔ نیکی اور طاعت کے معاملے میں پیشوائی کے لئے عصمت کو اس قدر اہمیت حاصل ہے کہ بقولِ شاہ صاحب ؒ"دنیا میں جو کوئی بھی مذہبی گروہ عبادات کی جن شکلوں پر بھی عامل ہے وہ اپنے پیشواؤں کے بارے میں غلط یا صحیح طور پر یہ عقیدہ ضرور رکھتا ہے کہ وہ معصوم اور خدارسیدہ ہے"۔

نیکی اور بدی کی بحث میں شاہ صاحب ؒ یہ بات بھی زور دے کر کہتے ہیں کہ ان امور کا محض علم حاصل ہونا کافی نہیں بلکہ ان کا بار بار دہرایا جانا اور ہر لحظہ اہتمام کرنا اور انھیں اپنی نگاہوں کے سامنے رکھنا، تاکہ انسان کی قوتِ عملی اور اس کے جوارح اطاعت کے لئے مستعد ہوں، نہایت ضروری ہے، جو ایک نبی اور ایک کتاب کے بغیر ممکن نہیں۔ سعادت اور نجات کے مختلف مذہبی اور فلسفیانہ تصورات پر تبصرہ کرتے ہوئے شاہ صاحب ؒ"حقیقی سعادت" کا ایک اپنا تصور دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہ سعادت انبیاء کے طریقے کی پیروی ہی سے حاصل کی جا سکتی ہے۔ بصورتِ دیگر فلسفیوں کے طریقے سے آدمی اگر سعادت کے حصول کی سعی کرے گا تو اخروی سعادت سے محروم ہوگا اور راہبوں، جوگیوں وغیرہ کے طریقے پر چلے گا تو معاشی اور تہذیبی سعادت سے محروم رہے گا"۔

آخر میں ہم شاہ صاحب ؒ کی دو حجتوں کو مختصر لفظوں میں بیان کریں گے۔ ایک حجت بغیر کسی تمہید کے شاہ صاحب ؒ ہی کے الفاظ میں حسب ذیل ہے۔ فرماتے ہیں:

"نوعِ انسان کے خواص میں سے ایک خاصہ یہ ہے کہ اس کے ہر فرد کو غیب تک رسائی کی قوت حاصل ہوتی ہے، خواہ وہ خواب کے ذریعہ ہو جو وہ دیکھے، یا اسے کوئی رائے سجھائی دے، یا وہ ہاتفِ غیبی کی آواز سنے یا قوتِ وجدانی سے کوئی بات سمجھ لے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ عالمِ غیب تک رسائی کے معاملے میں کوئی ناقص ہوتا ہے اور کوئی کامل ہوتا ہے اور جو ناقص ہے، ظاہر ہے کہ وہ کامل (یعنی انبیاء) کا محتاج ہے"۔

دوسری حجت خالص مابعد الطبیعیاتی نوعیت کی ہے۔اس کی تمہید یہ ہے کہ فرشتوں کی ایک جماعت (ملاءِاعلیٰ) ایسی ہے جو ہر وقت نظامِ بشر کی صلاح و فلاح کے لئے فکر مند رہتی ہے۔یہ جماعت نبی کی بعثت کے ساتھ ہی اس کی تائید و نصرت میں مصروف کار ہو جاتی ہے۔نبی کے حامیوں کے لئے دعا واستغفار کرتی رہتی ہے اور اس کے مخالفین پر لعنت کرتی رہتی ہے۔شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں:"جب کوئی نبی مبعوث ہوتا ہے تو جس قوم میں وہ مبعوث ہوتا ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ اس کی اتباع کریں،خواہ وہ پہلے سے حق(سنتِ راشدہ) پر ہوں،کیونکہ جسے نبوت دے کر معزز کر دیا گیا،اس کی مخالفت ملاءِاعلیٰ کی لعنت کی موجب ہوگی۔اور ملاءِاعلیٰ جن لوگوں پر لعنت کرتے ہیں ان کے لئے تقربِ الٰہی کے تمام راستے بند ہو جاتے ہیں۔ان کے دل سخت ہو جاتے ہیں اور وہ نیکی و طاعت کے جو کام پہلے سے کرتے آرہے ہوتے ہیں وہ بھی نہیں کرپاتے اور اگر اسی حال میں وہ مر جائیں تو ان کی آخرت بھی برباد ہوتی ہے"۔مارسیا کے ہرمینسن(Marcia K.Hermansen)،جنھوں نے حجۃ اللہ البالغہ کے ایک حصے کا انگریزی ترجمہ کیا ہے،فرماتی ہیں:"حجۃ اللہ البالغہ میں شاہ صاحب نے احکام کی مابعد الطبیعیاتی حکمت اور حیثیت کو واضح کیا ہے جو اس کتاب میں ان کا اصل دطبعزاد عطیہ(Original Contribution)ہے"۔

راقم کے نزدیک یہ بعثتِ رسول کی یہ آخری حجت اس کی ایک مثال ہے۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ
اور حقیقتِ روح

مسعود انور علوی کاکوروی

تصوف کے نظریات جو دراصل ذات و صفات الٰہی نیز دقیق واردات اور تجلیات پر مشتمل ہیں علم حقائق سے تعبیر کیے جاتے ہیں۔ یہ تصوف کا علمی پہلو ہے جسے علم سلوک بھی کہتے ہیں۔ اس کے بعض رموز و نکات کا انحصار چوں کہ علم حقائق پر ہوتا ہے اس لئے ان سے تعرض ناگزیر ہے۔

مسند الوقت حکیم الامت نے اسلامی علوم و معارف کی اشاعت و تشریح میں جس بالغ نظری سے حصہ لیا وہ ساری دنیا کے لئے اپنی مثال آپ ہے۔ انھوں نے ذہنی و عقلی اشکال کے دفعیہ اور قلبی اطمینان کے جو سامان فراہم کر دئے وہ دوسری جگہ مشکل سے نظر آئیں گے۔ وہ اگر حجۃ اللہ البالغہ کے علاوہ کوئی اور تصنیف نہ بھی فرماتے تب بھی ان کے احسانات سے ملتِ اسلامیہ سبکدوش نہ ہو سکتی۔

یہاں اس کی جامعیت اور مختلف النوع ابواب اور ان کے ضمن میں حقائق و معارف کے فکر انگیز بیانات اور ان میں مضمرات کا تذکرہ مقصود نہیں بلکہ اس کے پہلے مبحث کے پانچویں باب "حقیقة الروح" کے سلسلہ میں چند باتیں عرض کرنی ہیں۔

انسان کی مخفی قوتوں کے اثرات کی ہمہ گیری کب مرتب ہوتی ہے؟ اور لطائفِ ثلاثہ (۱) کیسے اپنے کام انجام دیتے ہیں؟ ان لطائف کی ماہیت کیا ہے؟ ان کی حقیقت اور خواص چوں کہ روح کی حقیقت کے بیان پر موقوف ہیں اس لئے ان کا بیان علمِ حقائق (۲) سے تعلق رکھتا ہے۔ حضرتِ شارع ارواحنا فداہ ﷺ نے بسا اوقات بعض دقیق الفہم باتوں کی وجہ سے لوگوں کے استفسار پر سکوت فرمایا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ آپ ﷺ کو ان کا علم نہیں تھا۔ آپ ﷺ جانتے تھے اور خوب جانتے تھے۔ اب اس

روح کے مسئلہ کو ہی لے لیجئے۔ حضرت حکیم الامت قدس سرہ روح کے سلسلہ میں حضرت اعمشؒ سے بروایتِ حضرت عبد اللہؓ بن مسعود لکھتے ہیں کہ یہ کلام ان یہودیوں کے جواب میں ہے جو آپ ﷺ سے حقیقتِ روح دریافت کر رہے ہیں۔ حضرت رسالت مآب ﷺ کو روح کی پوری معرفت تھی لیکن چوں کہ وہ مقام بیان کا نہ تھا لہذا فرمانِ الٰہی ہوا کہ آپ ﷺ اس سلسلہ میں سکوت فرمائیں یعنی پوچھنے والوں کی اہلیت واستعداد اس کی متقاضی نہیں کہ ان کی عقلیں اس کی متحمل ہو سکیں۔

قال الله تعالیٰ ﴿و یسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الاقلیلا﴾ (بنی اسرائیل-۸۵) ویعلم من هنالك ان الخطاب للیهود السائلین عن الروح ولیست الآیة نصا فی انه لایعلم احد من الأمة المرحومة حقیقة الروح (۳)۔

حضرات صوفیہ نے اس سلسلہ میں تفصیلی کلام کیا ہے۔ صاحبِ بحر المعانی حضرت شیخ ابو جعفر حسینی مکیؒ اپنے مکتوب مورخہ ۷؍ جمادی الاولیٰ ۸۲۴ھ میں بڑے البیلے انداز میں فرماتے ہیں:

"آپ کو معلوم ہونا چاہئے کہ جب بھی سرکار ﷺ سے روح کے متعلق پوچھا گیا (ویسئلونك عن الروح الخ)، حالاں کہ آپ ﷺ جانتے تھے اور چاہتے تھے کہ زبانِ بلبل سے باغِ معانی میں روح کا بیان ارشاد فرمائیں لیکن تب ہی جبرئیل حضرت جلیل قدرتہ کا فرمانِ قہری کوئے عشق بازی میں بے نیازی کی بابت لائے کہ آپ کہہ دیجئے کہ روح میرے رب کے حکم سے ہے۔ (قل الروح من امر ربی) کیونکہ سرکار ﷺ کو روح کی پوری پوری معرفت حاصل تھی لیکن چوں کہ وہ مقام بیان کا نہ تھا، اس لئے فرمایا: اس کو ہمارے حوالہ کر دو۔ بھائی جب طالب مقامِ مطلوب و محبوب میں پہنچ جاتا ہے تو روح کی معرفت اس پر پوری طرح منکشف ہو جاتی ہے۔ اس فقیر پر روح کا بیان پوری طرح منکشف ہوا ہے لیکن آپ کے لئے ایک لباس میں بیان کرتا ہوں اور تشریح کرتا ہوں۔ اس وقت کہ آپ کا نفس علم الیقین (۴) سے مقامِ قلب میں آئے، اس کے بعد علم الیقین سے عین الیقین میں غوطہ خوری کرے گا اور جوہر حق الیقین حاصل کرے گا۔ اللہ تعالیٰ ان اشعار کا جمال آپ پر تجلی کرے اور کرے گا:

انچہ من در کوئے جاناں یافتم	کمترین چیز با جاں یافتم
چوں در افتادم بہ پندارِ بقا	در بقا خود را پریشاں یافتم
تانہ پنداری کہ ایں دریائے ژرف	نیست دشوار و من آساں یافتم

صد ہزاراں قطرۂ خون از دل چکید . تا نشان قطرۂ زاں یافتم

(میں نے کوئے جاناں سے جو کچھ حاصل کیا ہے وہ یہ ہے کہ سب سے کمترین چیز جان ہے جب بقا کے پندار میں پھنسا تو خود کو پریشان پایا۔ کہیں یہ نہ سمجھ لینا کہ یہ گہرا دریا پار کرنا مشکل نہیں ہے اور میں نے آسانی سے پار کر لیا۔ میرے دل سے خون کے ہزاروں قطرے ٹپکے تب اس کا ذرا سا نشان پا سکا)

حضرت شاہ صاحبؒ نے روح کے جو داخلی و خارجی اثرات اپنے کشفِ صحیح سے واضح کئے ہیں وہ مشرح طور پر ان کے مصنفات میں ملتے ہیں۔

بشریت نفس، روح اور وجود کا مجموعہ ہے۔ ان میں سب سے کمتر چیز نفس یعنی انسان کی جان ہے۔ جب وہ جان کے ذریعہ قلب میں پہنچتا ہے تو روح سے آشنا ہوتا ہے۔ جب اپنی روح میں پہنچتا ہے تو اپنے وجود سے آشنا ہوتا ہے۔ حقیقتِ ذات کو پانے کے لئے ان تینوں سے ترک تعلق کرنا پڑتا ہے تب حق الیقین حاصل کر کے سرورِ ذات میں رہتا ہے۔ روح میں پہنچ کر فنا کے بعد بقا حاصل ہوتی ہے اور وجود باقی رہتا ہے لیکن حقیقتِ ذات غیب ہی میں رہتی ہے۔ حق الیقین کا جوہر حاصل کرنے کے بعد جب قلب روح کے مقام پر آتا ہے تو روح امر ربی کے عالم میں استغراق پاتی ہے یعنی عبودیت اپنے انجام کو پہنچ جاتی ہے۔ بعض اہل اللہ کا ارشاد ہے کہ میرے اور اس کے مابین صرف عبودیت کا فرق ہے۔ اس مقام پر "امر ربی" کو "امری" کہنا ہوگا جس کی مکمل تشریح میں شریعت مانع ہے:

سرے است بس بزرگ حکایت اگر کلیم ۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں:

من نہ دانم بادہ ام یا بادہ را پیمانہ ام — عاشقِ شوریدہ ام یا عشق باجانانہ ام
باجمال ذاتیش حسنِ دگر در کار شد — چشمِ اورا سرمہ ام یا زلفِ اورا شانہ ام

شیخ ابوبکر دقاقؒ فرماتے ہیں کہ الروح لاتدخل ذل کن (روح کن کے ذیل میں نہیں آتی) چوں کہ کن اور کون و مکان سے نہیں ہے اس لئے عالم مخلوق سے بھی نہیں ہے بلکہ پیدا کرنے والے کے عالم سے ہے یعنی لامکانی۔ قدم ازلیت کی صفت رکھتی ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ روح عالم امر سے ہے نہ کہ مامور سے۔ یہی روح وجہ خاص حق ہے اور تمام ارواح اسی کی فروع ہیں۔ نہ قریب ہے نہ دور، نہ دائیں ہے نہ بائیں، نہ نیچے ہے نہ اوپر، بلکہ ہر دو عالم میں وہ ظاہر ہے۔ حسب استعداد جمادی، نباتی، حیوانی (۵) اور انسانی (۶) اس کا الگ الگ نام رکھا گیا۔ ﴿اینما تولوا فثم وجه الله﴾

(البقرۃ-۱۱۵)(جس طرف بھی رخ کرو اسی طرف وجہ اللہ ہے)اور ﴿ونفخت فیه من روحی﴾ (ص-۷۲)(میں نے انسان میں اپنی روح پھونکی) سے اسی کی طرف اشارہ ہے۔اسی کو روحِ قدسی بھی کہتے ہیں جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لئے متشکل ہوئی اور ارشاد فرمایا:﴿اننی انا الله لااله الاانا فاعبدنی﴾(طٰہٰ-۱۴)(میں ہی وہ اللہ ہوں، میرے سوا کوئی معبود ہے ہی نہیں، تو تم میری ہی عبادت کرو)۔

روح الالقاء(۷)،روحِ اعظم(۸)اور روحِ عالم(۹) سب اسی کی فروع ہیں۔یہی روحِ قدسی ہے جو کن کی کان ہے۔ذاتِ اصلی اس سے کہیں برتر ہے یعنی فاحببت ان اعرف(۱۰) کا ظہور روحِ قدسی ہے جو اپنی صمدیت سے آسمانوں کو محیط ہے۔اس کا مرکز وہی ذاتِ اصلی ہے جو اسرارِ کمال کا ستون ہے۔ذات کے جلال کے انوار اسی سے طلوع ہوتے ہیں اور نقطہ ذات کے گرد گردش کرتے ہیں۔حق روح میں پوشیدہ اور روح قلب میں پوشیدہ ہے۔روح کا قالب کے ساتھ اضافہ (۱۱) کرنا ایسا ہی ہے جیسا لفظ انسان کی اضافت و اطلاق۔علم سے بہرہ ور اخص الخواص کا ایک گروہ ایسا ہے جو انسان اور آدمی کا اطلاق سوا جان کے کسی پر نہیں کرتا اور نہ سوائے جان کے کسی کو جانتا ہے اور قالب کو کسی بھی وجہ سے انسان کی ذات میں شمار نہیں کرتا جیساکہ حضور علیہ الصلوٰۃ والتسلیم نے فرمایا کہ الانسان هو الروح (انسان ہی روح ہے)۔

حکماء و اطباء نے روح کو تین اجزاء سے مرکب مانا ہے:نسیم جو عناصر کے لطیف بخارات سے کئی ہضم کے بعد پیدا ہوتی ہے اور غذا، نشو و نما اور ادراک کی قوتوں کی حامل ہوتی ہے۔اس کو نسمہ، روحِ طبعی اور بدنِ ہوائی بھی کہتے ہیں۔گوشت اور ہڈیوں میں اس کا سریان ایسا ہے جیسے آگ کا لکڑی یا کوئلہ میں۔اس روحِ ہوائی کو اسی جزو کی وجہ سے جسم کے ساتھ تعلق ہوتا ہے اور جسم اس کی جدائی کی وجہ سے موت کا مزہ چکھتا ہے جس طرح کہ وہ خود بھی جسم کی جدائی کے باعث موت کی تکالیف اور رنج اٹھاتی ہے۔

واعلم ان الروح اول مایدرك من حقیقتها انها مبدأالحیاة فی الحیوان وانه یکون حیابنفخ الروح فیه ویکون میتا بمفارقتها منه۔

جسمِ انسانی میں جب اس روحِ ہوائی کے پیدا ہونے کی استعداد نہیں رہتی تو وہ وہاں سے الگ ہو جاتی ہے۔اسی کا نام موت ہے نہ کہ روحِ ہوائی سے روحِ حقیقی کا الگ ہونا۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں:

وقد تحقق عندنا بالوجدان الصحیح ان الموت انفکاک النسمة عن البدن لفقد استعداد البدن لتولیدھا لانفکاك الروح القدسی عن النسمة الخ۔

اس لطیف بخار کا اصل مرکز دل، دماغ اور جگر ہے۔ خون کے جوش سے یہ قلب میں پیدا ہوتا اور طب کی تدبیر کا تصرف اس میں جاری ہوتا ہے۔ دوسرا جزو نفسِ ناطقہ ہے جو بالخصوص اور اس کے علاوہ جو بھی نفوس ہیں وہ سب عموماً نفسِ کلیہ کے بلبلے ہیں۔ صاحبانِ کشف و وجدان نے معلوم کیا ہے کہ عالم میں ایک نفس ہے جو کل موجودات کا مدبر ہے۔ عرش سے فرش تک جو کچھ ہے وہ اسی نفس کا مقتضی ہے۔ اس کو طبیعتِ کلیہ اور وہ نظام جو اس نفس کا مقتضی ہے اسے مصلحتِ کلیہ کہتے ہیں جو ایک وضع اور ہیئت سے پوشیدہ ہے اور دوسری وضع سے ظاہر ہے۔ تیسرا جزو روحِ ملکوت ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ نفسِ کلیہ کی بعض قوتیں (مستقبل میں ہونے والی چیزوں کی) صورتوں کو ان کے ہونے سے قبل اٹھاتی ہیں جس طرح انسان کسی کام کی صورت کو اپنے ذہن میں اس کام کے ظاہر ہونے سے قبل اٹھاتا ہے۔ روحِ ملکوت کی خاصیت یہ ہے کہ روح القدس کے سامنے جو حظیرۃ القدس میں ہے حاضر ہو اور اس سے اتصال پیدا کرے اور روحِ افلاک سے اسرار و رموز اس کے دل پر فائض ہوں۔ جزاء در حقیقت اسی جزو کا اپنی خاصیت سے حظیرۃ القدس کی طرف انجذاب ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ قدس سرہ اسی روحِ ہوائی یا نسمہ کی بابت مزید فرماتے ہیں کہ "نسمہ میں بھی ایک سر اور مقررہ خاص حد ہے جس سے تجاوز نہیں ہو سکتا۔ جب آدمی مر جاتا ہے تو اس نسمہ کی ایک دوسری صورت پیدا ہو جاتی ہے اور روحِ حقیقی کی وجہ سے اس کی حسِ مشترک میں سے جو کچھ باقی تھا اس میں ایک ایسی طاقت پیدا ہوتی ہے جو عالمِ مثال (۱۲) کی مدد سے قوتِ گویائی و شنوائی اور بینائی کا کام دیتی ہے۔ یعنی اس کو ایسی قوت مل جاتی ہے جو محسوسات و مجردات کے درمیان ہوتی ہے۔ عالمِ مثال کے ذریعہ اس میں لباسِ نورانی یا ظلمانی کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے اور اس کی وجہ سے عالمِ برزخ (۱۳) کے عجائبات ظاہر ہوتے ہیں۔ اس نسمہ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ بہت سے ایسے افراد ہوتے ہیں جن کا نسمہ ان کے ساتھ موتِ ظاہری کے بعد بھی رہتا ہے۔ اسی بنا پر ان کے اجسام زمین کے اندر جوں کے توں رہتے ہیں اور مٹی ان کے اوپر اثر انداز نہیں ہوتی۔

انجامِ کار یہ ہوگا جس کی طرف حضرت شاہ صاحبؒ قدس سرہ اشارہ فرماتے ہیں:

ثم اذانفخ فی الصور ای جاء فیض عام من باری الصور بمنزلۃ الفیض الذی کان منہ فی بدء الخلق حین نفخت الارواح فی الاجساد واسس عام الموالید اوجب فیض الروح الالٰھی ان یکتسی لباسا جسمانیا اولباسا بین المثال والجسم فیتحقق جمیع مااخبر بہ الصادق المصدوق علیہ افضل الصلوات وایمن التحیات۔

پھر جب صور پھونکا جائے گا یعنی باری الصور کی جانب سے وہ فیضِ عام ہوگا جو شروع میں پیدائشِ عالم کے وقت ہوا تھا جب اجسام میں ارواح ڈالی گئی تھیں اور اس طرح عالمِ موالید کی بنیاد مستحکم کی گئی تھی تو اس وقت روحِ الٰہی کے فیضان سے اس کو پھر لباسِ جسمانی یا ایسا لباس پہنایا جائے گا جو عالمِ مثال اور جسم کے بین بین ہوگا پھر وہ تمام باتیں جن کی خبر مخبر صادق علیہ الصلوٰۃ والسلام نے دی ہیں ایک ایک کر کے پیش آئیں گی۔

غرضکہ روح کے سلسلہ میں کلام کرنا نہ کرنے سے بہتر ہے اور نہ کرنا کرنے سے بہتر ہے۔

ہر یکے از روح سرے را بگفت　　کس نہ گفت از صد راز دلپذیر گفت

ان تمام باتوں سے یہ نتیجہ نکلا کہ نفس، قلب اور روح سب غیر ہیں۔ ذات یکتا ہے جس میں محویت حاصل کرنے کے لئے معشوق عاشق کی توجہ کا مرکز ہوتا ہے۔ محویت حاصل ہونے کے بعد مرکز بھی غائب ہو جاتا ہے، صرف ذات باقی رہ جاتی ہے، یعنی نہ عاشق، نہ معشوق، بلکہ عشق صرف (۱۴) جس کے اعراض (۱۵) عاشق و معشوق ہیں۔

﴿کل من علیھا فانٍ ویبقیٰ وجہ ربک ذوالجلال والاکرام﴾ (الرحمٰن-۲۶-۲۷)

چوں روح در نظارہ فنا گشت ایں بگفت　　نظارۂ جمالِ خدا جز خدا نہ کرد

حواشی

۱- یہ تعداد میں چھ ہیں جن کو لطائفِ ستہ اور اطوارِ ستہ بھی کہتے ہیں۔ پہلا لطیفہ نفس ہے جس کا محل ناف ہے۔ لطیفہ نفس سے تجلی نفس مراد ہے۔ دوسرا لطیفہ قلب ہے جس کا مقام دل ہے۔ تیسرا لطیفہ روح ہے جس کا محل سینہ کے داہنی طرف ہے۔ چوتھا لطیفہ سر ہے جس کا مقام سینہ کے درمیان ہے۔ پانچواں لطیفہ خفی ہے جس کا محل پیشانی ہے۔ چھٹا لطیفہ اخفیٰ ہے جس کا مقام تالو کی سر ہے۔ یہ لطائف تجلیات صفات کے ہیں، وصالِ ذات کو ان سے کچھ نسبت نہیں، بغیر وحدت الوجود کی راہ کے وصالِ ذات ممکن ہی نہیں کیوں کہ توحید ہی سے غیریت وخودی کی نفی ہوتی ہے۔ موالیدِ ثلاثہ جمادات، نباتات اور حیوانات ہیں۔

۲- وہ علم جو ذاتِ حق سے بلاواسطہ حاصل ہو۔ مولانا جلال الدین رومی قدس سرہ فرماتے ہیں:

علم کان نبود ز ہو بے واسطہ　　　آن نپاید ہمچو رنگ ماشطہ

۳- حجۃ اللہ البالغہ، کتب خانہ رشیدیہ، دہلی، طبع اول، ۱/۱۸۔

۴- یقین کے تین مرتبے ہیں: علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین۔ علم الیقین، کسی چیز کو مع اس کی کیفیت وماہیت کے بغیر دیکھے ہوئے پورے یقین کے ساتھ جاننا، جیسے اس بات کا علم اور مکمل یقین کہ آگ جلاتی ہے اور اس میں جلانے کی قوت ہے۔ عین الیقین، یعنی آنکھ سے یہ دیکھ لینا کہ آگ جلاتی ہے۔ تیسرا مرتبہ حق الیقین ہے یعنی کسی انسان کا آگ میں داخل ہو جانا اور جل جانا۔ مزید برآں سالک کا اس بات کا علم کہ حق بلاشبہ وشک اپنی وحدانیت کے ساتھ موجود ہے، پھر اس کا حجاب صفات اور اسماء وافعال وآثار کے ساتھ مشاہدہ عین الیقین، اور اسی کا سلوک کرنا اور حق میں فنا ہو جانا حق الیقین کہلاتا ہے۔

۵- روحِ حیوانی متحرک ہے لیکن مدرک مبداء نہیں ہے، اسی عدمِ ادراک کے باعث فانی ہے، باقی نہیں۔ روحِ حیوانی کی فنا سے روحِ انسانی کو زوال نہیں۔

۶- روحِ انسانی، حساس متحرک بالارادہ ہے، چوں کہ اس میں ادراک ہے اس لئے فانی نہیں ہے اور نہ حق سے جدا ہے۔ نفوس وعقل وغیرہ سب اسی روح کے شیونات ہیں۔

۷-روح الالقاء اس فرشتہ کو کہتے ہیں جو بندوں کے قلوب پر امر الٰہی القاکرتا ہے۔

۸-روحِ اعظم روحِ کلی کو کہتے ہیں جو من حیث الربوبیۃ ذاتِ الٰہی کا مظہر ہے اور حق کے سوا اس کی حقیقت کوئی نہیں جانتا۔ شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن عربی قدس سرہ، فرماتے ہیں: وھو العقل الاول والحقیقۃ المحمدیۃ والنفس الواحدۃ والحقیقۃ الأسمائیۃ (وہی عقلِ اول، حقیقتِ محمدیہ، نفسِ واحدہ اور حقیقتِ اسمائیہ ہے)۔ یہی اول موجودات ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی صورت پر پیدا کیا۔ یہی خلیفہ اکبر اور جوہر نورانی ہے جس کی جوہریت مظہر ذات ہے اور نورانیت مظہر علم ذات۔ یہ بہ اعتبارِ جوہریت مسمیٰ بنفسِ واحد اور بہ اعتبارِ نورانیت موسوم بہ عقلِ اول ہے۔ جس طرح کہ عالمِ کبیر میں روحِ اعظم کے مظہر ہر اسماء ہیں یعنی عقلِ اول، قلمِ اعلیٰ، نور، نفسِ کاتبہ اور لوحِ محفوظ۔ اسی طرح عالمِ صغیر انسانی میں بھی مظاہر اور اسماء بحسب المراتب والظہورات ہیں۔ اہل اللہ کی اصطلاح میں یہی مظاہر، سر، خفا، روح، قلب، کلمہ، فواد، صدر، عقل اور نفس وغیرہ ہیں (مصباح المعرف)۔

۹-حضرت آدم علیہ السلام سے عبارت ہے کیوں کہ وہ حسبِ ارشادِ ربانی ﴿انی جاعل فی الارض خلیفۃ﴾ (بقرہ-۳۰) (میں زمین پر ایک خلیفہ مقرر کرنے والا ہوں) خلیفہ حق ہیں۔

۱۰-حدیثِ قدسی ہے: کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف (میں ایک پوشیدہ خزانہ تھا، میں نے چاہا کہ مجھے پہچانا جائے تو میں نے مخلوق کو پیدا کیا تاکہ پہچانا جا سکوں)

۱۱-عبد و معبود کے درمیان اضافت اور نسبت دو طرح پر ہے:

الف- حقیقی عینی یعنی عبد اپنی حقیقت کے اعتبار سے عین رب ہے۔ مجاز کا اس میں دخل ہی نہیں۔

ب-اضافت اور نسبتِ اعتباری کہ باعتبارِ تعین اور اطلاق کے عبد رب کا غیر ہے جیسے کہ موج اور دریا، حباب اور موج، تخم اور شجر، گل اور بو، آفتاب اور روشنی، شخص اور عکس، حروف اور سیاہی لفظ و معنی۔ یہ دونوں عبد و معبود میں موجود ہیں۔

اسی واسطے حضراتِ صوفیہ "ہمہ اوست" کہتے ہیں کیوں کہ ایک وجود کے سوا دوسرا موجود ہی نہیں، موجوداتِ اشیاء اور اضافت اور ان کی نسبت اسی ایک وجودِ حقیقی سے ہے:

ہے اصل وجود ایک، باقی فانی — اشکال کا ہے نام وجودِ ثانی
پانی سے بخار ابر بوندیں پھر برف — گل جائے جو برف پھر ہے پانی پانی

۱۲-عالم مثال، عالم ارواح اور عالم اجسام کے درمیان ایک عالم ہے۔ جو کچھ عالم اجسام میں موجود ہے اس کی نظیر عالم مثال میں موجود ہے۔ بس فرق یہ ہے کہ عالم ارواح لطیف ہے اور یہ کثیف۔

۱۳-برزخ دو چیزوں کے درمیان حائل ہونے کو کہتے ہیں چاہے وہ ان دو چیزوں سے مناسبت رکھے یا نہ رکھے جیسے اعراف جنت و دوزخ کے درمیان برزخ ہے۔ حضرات صوفیہ کی اصطلاح میں عالم مثال شہادت (ظاہر) اور عالم ارواح (باطن) کے درمیان برزخ ہے۔ دوسرے دل، روح اور مضغہ کے درمیان برزخ ہے۔ تیسرے صدر، دماغ اور دل کے درمیان برزخ ہے۔ چوتھے وحدت یعنی حقیقتِ محمدی، احدیت و واحدیت کے درمیان برزخ ہے۔ پانچویں علم، عالم اور معلوم کے درمیان برزخ ہے۔

۱۴-عشق حبِ مفرط اور مرتبہ وحدت کو کہتے ہیں یعنی حق تعالیٰ نے اپنی حبِ ذاتی سے سب سے پہلے عشق کو پیدا کیا جسے حقیقتِ محمدی سے تعبیر کرتے ہیں کہ حق نے اپنے تعین کو دوست رکھا جس کی طرف حدیثِ قدسی: کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف الخ میں اشارہ ہے۔ حق تعالیٰ کا علم محبوبِ حق ہے اگر حبِ علم نہ ہوتی تو ذات کا ظہور ہی نہ ہوتا۔ عشق، عاشق کے وجود کو معشوق کی تجلی جمال میں محو کر دیتا ہے تاکہ تفرقہ عاشق و معشوق باقی نہ رہے۔ عشق محبت کے انتہائی درجہ کا نام ہے۔ کلام مجید میں ﴿والذین امنوا اشد حبا للہ﴾ (بقرہ-۱۶۵) (جو لوگ ایمان لائے وہ محبتِ الٰہی میں شدید تر ہیں) سے مراد عشق ہی ہے جس پر اختیار کا گذر نہیں اور اس کے پانچ درجے ہیں:

الف-فقدانِ دل: یعنی دل کا گم کرنا، جو شخص گم کردہ نہ ہوگا، عاشق نہ ہوگا، اس لئے کہ عاشق کو بے دل ہونا چاہئے:

عاشقی چیست بگو بندہ جاناں بودن   دل بدست دگرے دادن و حیراں بودن

ب-تاسف: یعنی عاشقِ بے دل بغیر معشوق کے ہر وقت اپنی زندگی سے متاسف ہوتا رہے:

ہر لحظہ کہ بے تو مرا می رود ز عمر   واللہ از اں حیات مرا مرگ خوشتر است

ج-وجد: یہ عجیب و غریب قسم کا حال ہے جس کا بیان ممکن نہیں، اس کی وجہ سے عاشق کو کسی جگہ اور کسی وقت قرار و آرام نہیں ملتا:

نہ شکیب ہست یارب دل بیقرار ما را   نہ برحمت است چشمی سوئے ناگزار ما را

د-بے صبری: اس میں عاشق طاقت سے طاق اور اس کی جان سوختہ اشتیاق ہوتی ہے:

تا بود مرا طاقت بودم نہ شکیبائی　　چوں کار بجان آورا کنوں من و رسوائی

س-حیانت: عاشق اس درجہ میں پہنچ کر دیوانہ ہو جاتا ہے اور بجز معشوق کے کسی کی یاد نہیں رکھتا۔ وہ صاحبِ وجد، محزون و رقیق القلب و صاحبِ فکر ہو جاتا ہے اور تعلقاتِ دنیوی سے منقطع ہو جاتا ہے۔ یہی مجاز جو اعلیٰ ترین نعمت اور خدائی بخشش و موہبت ہے اس کی خاصیت یہ ہے کہ یہ اس کو معشوق کے سوا دوسری طرف متوجہ نہیں ہونے دیتا۔ اس میں در حقیقت اس کی توجہ معشوقِ حقیقی پر ہوتی ہے جو صورت میں آکر جلوہ نمائی کرتا ہے۔ راہِ سلوک میں سوائے اس عشق کے دوسری چیز مطلوب پر فائز کرنے والی نہیں، اس لئے کہ عاشق اس عشق سے تمام کائنات سے بے نیاز ہو جاتا ہے:

دو عالم سے کرتی ہے بیگانہ دل　　عجب چیز ہے لذت آشنائی

حقیقت تو یہ ہے کہ عشق شرح و بیان میں آ ہی نہیں سکتا:

ہر چہ گویم عشق را شرح و بیاں　　چوں بعشق آیم خجل باشم ازاں
گرچہ تفسیر بیان روشن گر است　　لیک عشق بے زباں روشن تر است

۱۵-عرض / اعراض: جو قائم بالذات نہ ہو بلکہ اس کا قیام بوسیلہ جوہر ہو جیسے رنگ اور کپڑا، کپڑا جوہر ہے اور رنگ اس کا عرض۔ یہ تعداد میں نو (۹) ہیں: کیف، کم، این، متیٰ، اضافت، وضع، فعل، انفعال، ملک۔

حجۃ اللہ البالغہ کے "باب الایمان" کا تنقیدی مطالعہ

الطاف احمد اعظمی

شاہ ولی اللہؒ نے علمی کارہائے نمایاں انجام دئے ہیں اور متعدد بلند پایہ تصانیف یادگار چھوڑی ہیں۔ ان میں "حجۃ اللہ البالغہ" کا درجہ نہایت بلند ہے۔ نواب صدیق حسن خان نے لکھا ہے کہ "علم اسرار دین پر یہ اولین کتاب ہے اور عرب و عجم کے کسی عالم نے اس اہم موضوع پر اس پائے کی کتاب نہیں لکھی ہے"(۱)۔ علامہ شبلی کا بھی یہی خیال ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ "حجت میں شاہ صاحب نے شریعت کے حقائق و اسرار بیان کئے ہیں........ مذہب دو چیزوں سے مرکب ہے: عقاید و احکام۔ شاہ صاحب کے زمانے تک جس قدر تصنیفات لکھی جاچکی تھیں صرف پہلے حصے کے متعلق تھیں، دوسرے حصے کو کسی نے مس نہیں کیا تھا۔ شاہ صاحب پہلے شخص ہیں جنھوں نے اس موضوع پر کتاب لکھی"(۲)۔

حجۃ اللہ البالغہ کا موضوع جیسا کہ اوپر بیان ہوا، علم اسرارِ دین ہے۔ اسلام کے تمام احکام کسی نہ کسی روحانی یا دنیوی مصلحت پر مبنی ہیں اور یہ چیز بذات خود اسلام کی صداقت کی ایک بڑی دلیل ہے اور یہی کتاب کی وجہِ تسمیہ ہے۔ شاہ صاحب نے مقدمہ کتاب میں لکھا ہے:

"بعض لوگ خیال کرتے ہیں کہ شریعت کے احکام میں کوئی مصلحت نہیں ہوا کرتی اور اعمال اور ان کی جزا میں جو منجانب اللہ مقرر ہے، کوئی مناسبت نہیں ہے۔ احکامِ شریعت کی تکلیف بعینہ ایسی ہے جیسے کوئی آقا اپنے ملازم کی آزمائش کرنے کے لئے کسی پتھر کے اٹھانے یا کسی درخت کو چھونے کا حکم دے جس میں بجز آزمائش کے اور کوئی فائدہ نہیں۔ پس اگر اس کی اطاعت کرے جزا پائے اور سرکشی کرے تو سزا دی جائے۔ یہ گمان بالکل فاسد ہے"۔(۳)

حجۃ اللہ البالغہ کے اس مختصر تعارف کے بعد اب ہم اس کے "باب الایمان" کا تنقیدی جائزہ

لیں گے۔ شاہ صاحب نے ایمان کے لغوی معنی سے کوئی بحث نہیں کی ہے اور اس کے فقہی یا اصطلاحی مفہوم کو ترجیح دی ہے یعنی تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان: اس لحاظ سے انھوں نے ایمان کی دو قسمیں قرار دی ہیں۔ لکھتے ہیں:

''ایمان کی ایک قسم وہ ہے جس پر احکامِ دنیا کا مدار ہے جیسے جان و مال کا محفوظ ہونا۔ نبی ﷺ نے فرمایا ہے کہ ''مجھے لوگوں سے جہاد کرنے کا حکم ہوا ہے یہاں تک کہ وہ اس بات کی شہادت دیں کہ اللہ کے سوا کوئی عبادت کے قابل نہیں اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں اور نماز پڑھیں اور زکوٰۃ دیں۔ پس جب وہ ایسا کریں گے تو بجز حقوقِ اسلام کے وہ اپنی جان و مال کو مجھ سے محفوظ کر لیں گے اور (جو گناہ وہ پوشیدہ طور پر کریں گے) اللہ ان سے حساب لے گا''۔ اور نبی ﷺ نے فرمایا ہے کہ ''جو ہماری جیسی نماز پڑھے اور ہمارے قبلہ کو اپنا قبلہ سمجھے اور ہمارے ہاتھ کا ذبیحہ کھائے تو ایسے مسلمان کے لئے اللہ اور اس کے رسول کا معاہدہ ہے۔ پس تم لوگ اللہ تعالیٰ کے معاہدہ میں خیانت نہ کرنا'' اور آنحضرت ﷺ نے فرمایا: ''تین چیزیں ایمان کی بنیاد ہیں۔ جس شخص نے اپنی زبان سے ''لا الہ الا اللہ'' کہا نہ تو اس کو کسی گناہ کے سبب کافر قرار دو اور نہ ہی اس کو کسی عمل کی وجہ سے اسلام سے خارج کرو''۔

ایمان کی دوسری قسم وہ ہے جس پر احکامِ آخرت کا مدار ہے جیسے نجات اور حصولِ درجات۔ اس میں تمام صحیح عقائد، اعمالِ صالحہ اور اخلاقِ فاضلہ شامل ہیں اور ان سب کو شارع نے ایمان سے تعبیر کیا ہے تاکہ ان کے جزوِ ایمان ہونے پر اچھی طرح سے تنبیہ ہو جائے۔ چنانچہ نبی ﷺ نے فرمایا ہے کہ ''جس میں امانت نہیں اس کا ایمان نہیں اور جس کو عہد کا پاس نہیں اس کا دین نہیں''۔ آپ ﷺ نے یہ بھی فرمایا ہے: ''مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے مسلمان سلامت رہیں''۔ اس ایمان کی بہت سی شاخیں ہیں۔ اور اس کی مثال درخت کی سی ہے کہ تنہ، شاخیں، پتے، پھل اور پھول سب کو درخت کہتے ہیں۔ پس جب اس کی شاخیں کٹ جائیں، پتے جھڑ جائیں اور اس کے پھل توڑ لئے جائیں تو وہ ناقص درخت کہلاتا ہے اور جس وقت اس کا تنہ جڑ سے اکھاڑ دیا جائے تو درخت کی اصلیت ختم ہو جاتی ہے اور اس کا وجود معدوم کے درجہ میں ہو جاتا ہے'' (۴)۔

شاہ صاحبؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ ''ایمان کی پہلی قسم کے مقابل کا نام کفر ہے لیکن دوسری قسم کے مقابل کی دو صورتیں ہیں، اگر دل میں تصدیق نہیں ہے اور محض تلوار کے خوف سے اطاعت و انقیاد کا معاملہ ہے تو وہ خالص نفاق ہے۔ اس قسم کے منافق اور کافر کے درمیان آخرت میں کوئی فرق نہ

ہوگا بلکہ منافق دوزخ کے سب سے نچلے درجے میں ہوں گے۔اور اگر دل میں تصدیق ہے لیکن اس کے ساتھ اعمالِ جوارح نہیں ہیں تو ایسا شخص فاسق ہے"(۵)۔

ایمان کی مذکورہ بالا تقسیم میں راقم کے خیال کے مطابق بعض نقائص ہیں۔اسلام، ایمان کی کوئی قسم نہیں جیسا شاہ صاحبؒ نے لکھا ہے کہ وہ ناقابلِ تقسیم ہے، بلکہ باعتبارِ عمل اس کی ایک خارجی حالت ہے۔دوسرے لفظوں میں ایک مقرِ ایمان سے وہ کم سے کم مطالبہ ہے جس کی تعمیل کے بغیر اس کا دعویٰ ایمان تسلیم نہیں کیا جائے گا۔لیکن اس ظاہری اطاعت (اسلام) کے باوجود یہ عین ممکن ہے کہ دل میں تصدیق نہ ہو۔یہی وجہ ہے کہ جب اعرابیوں نے ایمان کا دعویٰ کیا تو ان سے کہا گیا کہ "تم ایمان نہیں لائے بلکہ یہ کہو کہ ہم مسلمان ہوگئے"(سورہ حجرات-۱۴) اس بنا پر ہم اسلام یعنی ظاہری اطاعت کو ایمان کی قسم نہیں کہہ سکتے ہیں (۶)۔

ایمان قلب کی ایک پوشیدہ حالت ہے۔دل میں تصدیق ہے یا نہیں، اس کو معلوم کرنے کا ذریعہ بجز اعمال کے اور کوئی چیز نہیں ہے۔جس قسم کے اعمال سے قلبی تصدیق کا ثبوت ملتا ہے اس کا نام قرآن مجید کی اصطلاح میں "تقویٰ" ہے یعنی دل کی کامل رضا و رغبت سے احکامِ الٰہی کی بجا آوری۔ایسے شخص کا ہر عمل گواہی دیتا ہے کہ اس کے دل میں تصدیق موجود ہے جس میں ریب و گمان کا کوئی ادنیٰ شائبہ بھی نہیں۔قرآن و حدیث دونوں میں مبنی بر تقویٰ اعمال کی تفصیل موجود ہے۔شاہ صاحب نے ایمان کی اس حقیقی حالت یعنی تقویٰ کا ذکر نہیں کیا ہے۔تقویٰ جس وقت ترقی کر کے ایک اور برتر حالت میں تبدیل ہوتا ہے تو اس حالت کو قرآن و حدیث کی اصطلاح میں "احسان" کہا جاتا ہے۔یعنی قلبِ مطمئنہ کے ساتھ مطلوب سے بڑھ کر اور بطریقِ احسن اللہ تعالیٰ کی فرماں برداری۔شاہ صاحب نے اس مرتبہ ایمان کا ذکر کیا ہے۔

شاہ صاحب کی مذکورہ تحریر کا دوسرا نقص یہ ہے کہ اس میں انھوں نے نفاق کی دو حالتوں کا ذکر کیا ہے جس میں ایک حالت کو نفاقِ عمل یعنی فسق سے تعبیر کیا گیا ہے۔نفاق کی یہ تقسیم مطابقِ قرآن نہیں ہے۔قرآن مجید میں نفاق کی دو حالتیں بیان کی گئی ہیں: ایک حالت وہ ہے جس میں قلبی تصدیق کی جگہ مکمل طور پر کفر ہوتا ہے لیکن خوفِ جان کی وجہ سے منافق زبان سے اس کا اظہار نہیں کرتا۔دوسری حالت وہ ہے جس میں تصدیق اور انکار کے درمیان کا معاملہ ہوتا ہے۔قرآن مجید کے الفاظ میں ﴿مُذَبْذَبِيْنَ بَيْنَ ذٰلِكَ ۖ لَا اِلٰى هٰٓؤُلَاۗءِ وَلَا اِلٰى هٰٓؤُلَاۗءِ﴾ (سورہ نساء-۱۴۳)۔سورہ بقرہ کے پہلے رکوع

کے آخر میں نفاق کی ان دونوں حالتوں کو ایک خوبصورت تمثیل کے ذریعہ بالکل واضح کردیا گیا ہے۔

شاہ صاحب نے جس نفاقِ عمل کا ذکر کیا ہے وہ ایک علیحدہ صورت ہے۔ان کے زمانہ میں اور دورِ حاضر میں بھی ایسے لوگ بکثرت موجود ہیں جو زبان سے خود کو مسلمان کہتے ہیں اور ان کے دلوں میں اسلام کے بارے میں کوئی عناد بھی نہیں لیکن اعمالِ جوارح نہیں رکھتے حتیٰ کہ تارکِ صلوٰۃ وصوم ہیں۔ عہدِ نبوی اس قسم کے لوگوں سے خالی تھا۔وہاں تو منافق بھی بظاہر پابندِ صوم وصلوٰۃ تھے۔نفاقِ عمل کی صورت یہودیوں میں موجود تھی۔عہدِ حاضر کے مسلمانوں کی طرح وہ بھی اپنے پیغمبر اور اس کی شریعت پر ایمان کے مدعی تھے لیکن ان کے اعمال اس دعویٰ کے بالکل برعکس تھے۔قرآن مجید میں ایسے یہودیوں کو فاسق کہا گیا ہے ﴿ولکن کثیراً منهم فسقون﴾ (مائدہ-۸۱) یہ ممکن ہی نہیں کہ دل میں ایمان کسی درجہ میں موجود ہو اور اعمالِ جوارح سے اس کا اظہار نہ ہو۔اگر ایسا ہے تو یہ بھی نفاق ہے۔قرآن مجید میں صاف لفظوں میں کہا گیا ہے کہ منافق ہی فاسق ہیں (سورہ توبہ-۶۷)۔

حقیقت یہ ہے کہ ایمان اور اسلام میں تلازم ہے اور اسی بات کو شاہ صاحب نے بھی تسلیم کیا ہے۔قرآن مجید کی ایک سے زیادہ آیات سے یہ بات ثابت ہے۔مثلاً ایک جگہ فرمایا گیا ہے ﴿طٰسٓ ۚ تلك ایٰت القراٰن وکتاب مبین. هدی و بشرٰی للمؤمنین. الذین یقیمون الصلوٰة ویؤتون الزکوٰة وهم بالاٰخرة هم یوقنون﴾ (سورہ نمل-۳)

"طٰسٓ۔یہ آیات ہیں قرآن اور کتابِ مبین کی۔اس میں ہدایت اور بشارت ہے ان مومنوں کے لئے جو نماز قائم کرتے ہیں اور زکوٰۃ دیتے ہیں، اور جو آخرت پر یقین رکھتے ہیں"۔

اس دنیا میں ایک مقرِ ایمان سے کم سے کم جو عمل مطلوب ہے وہ زبان سے توحید ورسالت کا اقرار، اقامتِ نماز اور ایتائے زکوٰۃ (انفاق) ہے، اور اسی چیز کا نام شرع کی زبان میں اسلام ہے۔جس شخص نے ایسا کرلیا وہ شریعت کی نظر میں مسلمان ہے۔قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے ﴿فان تابوا واقاموا الصلوٰة واتوا الزکوٰة فخلوا سبیلهم ؕ ان الله غفور رحیم﴾ (سورہ توبہ-۵)

"پس اگر وہ توبہ کرلیں (یعنی شرک سے تائب ہوجائیں)، نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دیں تو ان سے کسی قسم کا تعرض نہ کرو۔بے شک اللہ معاف کرنے والا، رحم کرنے والا ہے"۔

لیکن جس چیز پر فلاحِ آخرت کا مدار ہے وہ مجرد جوارح کی ظاہری اطاعت نہیں۔بہت سے مسلمان اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ عبادت اور بعض مذہبی رسوم پر عمل کرکے وہ جنت کے مستحق ہوں

گے۔جب تک عبادات کے مقصود یعنی تقوی سے ان کی زندگی آراستہ نہ ہوگی، دوسرے لفظوں میں ایمان اور اعمالِ صالحہ نہ ہوں گے جنت کا حصول ناممکن ہے۔ بلکہ اس کے ساتھ یقینِ قلب اور اعمالِ صالحہ بھی ضروری ہیں۔ قرآن مجید میں بکثرت مقامات پر اس حقیقت کو واضح لفظوں میں بیان کیا گیا ہے تاکہ اسلام اور ایمان کے بارے میں کسی کو کوئی غلط فہمی لاحق نہ ہو۔شاہ صاحب نے اس پہلو پر سیر حاصل بحث کی ہے۔

نفس ایمان پر مفصل گفتگو کے بعد شاہ صاحب نے بعض اختلافی مسائل کا ذکر کیا ہے، مثلاً ایمان میں کمی وبیشی، ایمان اور گناہِ کبیرہ کا ارتکاب اور گناہِ کبیرہ کے مرتکب کی سزا یعنی دخولِ نار۔

ایمان میں کمی وبیشی کے مسئلہ مین شاہ صاحب کا نقطہ نظر اصحابِ ظاہر کے برخلاف اصحابِ حدیث کے قول کے مطابق ہے جو ایمان میں کمی وبیشی کا اعتقاد رکھتے ہیں۔امام بخاریؒ اس معاملے میں اس قدر متشدد واقع ہوئے تھے کہ وہ کسی ایسے راوی سے حدیث لینا پسند نہیں کرتے تھے جو ایمان میں کمی وبیشی کا قائل نہ ہو۔اور یہ مذہب حق ہے اور قرآن مجید سے ثابت ہے۔ مثلاً ایک جگہ فرمایا گیا ہے

﴿فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايماناً ؕ فاما الذين امنوا فزادتهم ايماناً وهم يستبشرون﴾ (سورہ توبہ-۱۲۴)

"ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ تم میں سے کس کا ایمان اس (سورہ) نے زیادہ کیا؟ پس جو لوگ ایمان رکھتے ہیں ان کا ایمان اس نے یقیناً زیادہ کیا اور وہ اس سے بشارت حاصل کرتے ہیں"۔

کیا گناہِ کبیرہ سے ایمان زائل ہو جاتا ہے اور اس کا مرتکب دخولِ نار کا مستحق ہے؟ یہ بھی ایک اختلافی مسئلہ ہے۔معتزلہ کے نزدیک گناہِ کبیرہ کا مرتکب نہ تو مطلق مومن ہوتا ہے اور نہ ہی مطلق کافر بلکہ درمیانی حالت میں ہوتا ہے اور اگر اسی حالت میں مر جائے تو عذابِ جہنم کا سزاوار ہے (۷) خوارج کے نزدیک گناہِ کبیرہ کا مرتکب حالتِ ایمان سے نکل کر حالتِ کفر میں آجاتا ہے اور دوسرے کافروں کی طرح عذابِ جہنم کا مستحق ہوگا۔ فرقہ مرجئہ کے نزدیک گناہ اور ایمان دو علیحدہ چیزیں ہیں۔ کسی گناہ کا مرتکب خواہ وہ کبیرہ گناہ ہی کیوں نہ ہو، دائرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا اور وہ جہنم میں نہیں جائے گا۔

اس معاملے میں شاہ صاحب کا نقطہ نظر تقریباً وہی ہے جو مرجئہ کا ہے۔انھوں نے لکھا ہے کہ گناہِ کبیرہ کے ارتکاب سے ایمان بمنزلہ زائل کے ہوتا ہے لیکن باقی رہتا ہے۔اس سلسلے میں شاہ صاحب نے یہ حدیث نقل کی ہے کہ "جب کوئی بندہ زنا کرتا ہے تو اس سے ایمان نکل جاتا ہے اور اس کے اوپر

مثل سائبان کے ہو جاتا ہے۔ پس جب وہ اس فعل سے فارغ ہو جاتا ہے تو ایمان پھر اس میں واپس آ جاتا ہے"۔(۸) مرتکب گناہ کے دخولِ نار کے متعلق بھی شاہ صاحب کا خیال قریب وہی ہے جو مرجئہ رکھتے تھے۔ اس خیال کی بنیاد اس حدیث پر ہے جس میں کہا گیا ہے کہ "جو شخص صدق دل سے "لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ" کی گواہی دے گا تو اللہ تعالیٰ دوزخ کی آگ کو اس پر حرام کر دے گا"۔ اور آپ ﷺ نے یہ بھی فرمایا کہ "اگر چہ وہ چوری اور زنا کرتا ہو" اور ایک حدیث میں فرمایا "خواہ اس کے کیسے ہی عمل ہوں"۔(۹) اس حدیث کی تاویل کرتے ہوئے شاہ صاحب کہتے ہیں:

"میں کہتا ہوں: اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس سخت آگ کو اس پر حرام کر دے گا جو دائمی ہے اور کفار کے لئے مقرر کی گئی ہے، اگر چہ وہ کبائر کا مرتکب ہوا ہو۔ بایں طور کلام کرنے میں نکتہ یہ ہے کہ گناہوں کے درجات میں نمایاں فرق ہے اگر چہ گناہ کا اطلاق سب پر ہوتا ہے۔ پس جب کبائر کو کفر کے اعتبار سے دیکھا جائے تو اس کے سامنے ان کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی اور نہ ان کا کچھ معتدبہ اثر معلوم ہوتا ہے اور نہ دخولِ نار کے واسطے وہ کوئی ایسا سبب ہو سکتے ہیں جن کو سبب کہا جائے"۔(۱۰)

مذکورہ حدیث اور شاہ صاحب کی تاویل دونوں محلِ نظر ہیں۔ سوال یہ ہے کہ صدقِ دل سے توحید و رسالت کے اقرار کے بعد زنا، چوری اور ان جیسے دوسرے افعالِ شنیعہ کا برابر ارتکاب ممکن ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ ممکن نہیں ہے۔ اس لئے ماننا ہو گا کہ حدیث میں صدقِ دل کے الفاظ اضافی ہیں۔ اس کے علاوہ حدیث کا مضمون نص قرآن سے متصادم ہے۔ ماضی میں یہودی اس غلط فہمی میں مبتلا تھے کہ وہ گناہوں کے ارتکاب کے باوجود جہنم میں نہیں جائیں گے اور اگر گئے بھی تو چند دنوں کے لئے (سورہ بقرہ-۸۰)، اس کے جواب میں فرمایا گیا ہے ﴿قل اتخذتم عنداللہ عہداً فلن یخلف اللہ عہدہ ام تقولون علی اللہ مالا تعلمون. بلیٰ من کسب سیئۃ واحاطت بہ خطیئتہ فاولٰئک اصحٰب النارۃ ہم فیہا خلدون. والذین امنوا وعملوا الصّٰلحٰت اولٰئک اصحٰب الجنۃ ہم فیہا خلدون﴾(سورہ بقرہ، ۸۰-۸۲)

"پوچھو کیا تم نے اللہ کے پاس اس کے لئے کوئی عہد کرا لیا ہے کہ اللہ اپنے عہد کی خلاف ورزی نہیں کرے گا یا تم اللہ پر ایک ایسی تہمت باندھ رہے ہو جس کے بارے میں تمہیں کچھ علم نہیں۔ سچ یہ ہے کہ جس نے کوئی بدی کمائی اور اس کے گناہ نے اس کو گھیرے میں لے لیا تو وہی لوگ دوزخ والے ہیں اور وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے، اور جو ایمان لائے اور جنھوں نے اچھے کام کئے تو وہی

لوگ جنت والے ہیں، اس میں وہ ہمیشہ رہیں گے"۔

اس سلسلے میں درج ذیل آیت بھی قابلِ توجہ ہے۔ فرمایا گیا ہے:

﴿لیس بامانیکم ولااماني اهل الكتاب ؕ من يعمل سوٓءً ا يجز به لا ولا يجد له من دون الله ولياً ولا نصيراً. ومن يعمل من الصّٰلحٰت من ذكر اوانثىٰ وهومومن فاولٓئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً﴾ (سورہ نساء۔۱۲۴)

"آرزوئیں نہ تمہاری پوری ہوتی ہیں نہ اہلِ کتاب کی۔ جو کوئی برائی کرے گا اس کا بدلہ پائے گا اور وہ اللہ کے مقابل اپنے لئے کوئی کارساز اور مددگار نہ پا سکے گا۔ اور جو نیکی کرے گا خواہ مرد ہو یا عورت اور وہ مومن بھی ہے تو یہی لوگ ہیں جو جنت میں داخل ہوں گے اور ان کی ذرہ برابر بھی حق تلفی نہ ہوگی"۔

یہ آیت بھی پیش نظر رہے:

﴿فمن تاب من ؐ بعد ظلمه واصلح فانّ الله يتوب عليه ط ان الله غفور رحيم﴾ (سورہ مائدہ۔۳۹)

"جس نے ظلم (گناہ) کے بعد توبہ کی اور اصلاحِ حال کیا تو اللہ اس کی توبہ قبول فرماتا ہے۔ بیشک اللہ معاف کرنے والا اور رحم کرنے والا ہے"۔

ان آیات کے مطابق امرِ حق یہ ہے کہ ایمان کے بعد ارتکابِ گناہ جس میں گناہِ کبیرہ شامل ہے، ممکن ہے۔ اس سے ایمان میں بلاشبہ کمی ہوتی ہے لیکن وہ بالکلیہ زائل نہیں ہوتا بشرطیکہ اس پر مداومت نہ ہو۔ اصل چیز گناہ کا صدور نہیں بلکہ توبہ و استغفار اور اصلاحِ حال کا جذبہ ہے جو گناہ کے اثرات کو زائل کرتا ہے۔ جہاں تک گناہِ کبیرہ کی سزا کا معاملہ ہے تو اگر وہ اس دنیا میں ظاہر ہو گیا تو شریعت کے قانون کے مطابق سزا ملے گی۔ لیکن اگر گناہ پوشیدہ رہا اور گنہگار نے دنیا ہی میں توبہ و استغفار اور اصلاحِ احوال کر لی تو اللہ کی رحمت سے امید ہے کہ وہ جہنم کی سزا سے بچ جائے گا۔ فرمایا گیا ہے ﴿قل يٰعبادي الذين اسرفوا علىٰ انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ط ان الله يغفر الذنوب جميعا ط انه هو الغفور الرحيم. وانيبوا الىٰ ربكم واسلموا له من قبل ان يا تيكم العذاب ثم لا تنصرون﴾ (سورہ زمر۔۵۳،۵۴)

"میرے ان بندوں سے کہہ دو جنھوں نے اپنی جانوں پر بڑا ظلم کیا ہے کہ وہ اللہ کی رحمت سے

مایوس نہ ہوں، بیشک اللہ تمام گناہوں کو معاف فرمادے گا۔ بلاشبہ وہ معاف کرنے والا اور رحم کرنے والا ہے، (اس کی اس شانِ رحمت کا تقاضا ہے کہ) تم اس طرف پلٹ آؤ اور سرِ اطاعت جھکادو قبل اس کے کہ تم کو عذاب آدبوچے اور پھر تمھیں کہیں سے کوئی مدد نہ مل سکے گی"۔

لیکن اگر توبہ واستغفار اور اصلاحِ احوال سے اعراض کیا گیا اور اسی حالت میں موت آگئی تو پھر اخروی سزا سے بچنا مشکل ہے جیسا کہ سورہ بقرہ کی مذکورہ آیات (۸۰-۸۲) سے بالکل واضح ہے۔ شاہ صاحب کا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ دخولِ نار کی دائمی سزا صرف کفار کے لئے ہے۔ یہ سزا ان لوگوں کے لئے بھی ہے جو زبان سے اقرار ایمان کے بعد گناہ کرتے ہیں اور اس پر مداومت اختیار کرتے ہیں (واحاطت به خطیئته) اور توبہ واستغفار کے بغیر مرجاتے ہیں (سورہ بقرہ-۸۱) اسی طرح مومن کے قتل عمد کی سزا بھی دائمی عذاب جہنم ہے (۱۱) ﴿ومن یقتل مومناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فیها﴾ (سورہ نساء-۹۳)۔

ایمان اور متعلقاتِ ایمان پر گفتگو کے بعد شاہ صاحب نے بعض مشکل احادیث کی تشریحات بھی پیش کی ہے جن کا ایمان سے دور و نزدیک کا کوئی تعلق ہے اور ان سے فہم ایمان میں شاید کمی پیدا ہو سکتی ہے۔ ان احادیث کا تعلق شیطان کی وسوسہ اندازی، حضرت آدم اور حضرت موسیٰ علیہما السلام کا اپنے رب کے سامنے مباحثہ، تخلیق آدم کی غرض، فطرت انسان اور خیر و شر کے اثرات، اللہ کے ہاتھ میں میزان کا ہونا، جبر و اختیار، ہدایت و گمراہی، تخلیق ارض و سما کی مدت اور اللہ کے عرش کا پانی پر ہونا، حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق اور ان کی پشت پر اللہ کا اپنے دائیں ہاتھ کو پھیرنا اور مسئلہ تقدیر وغیرہ ہے۔ (۱۲)

آخر میں دو باتیں طریقہ تحقیق کے متعلق کہوں گا۔ شاہ صاحب نے کتاب کے دوسرے ابواب کی طرح باب الایمان میں بھی اپنی بحث کا مدار حدیثوں پر رکھا ہے جو زیادہ تر صحاح ستہ سے ماخوذ ہیں۔ انھوں نے آیاتِ قرآنی سے کم استشہاد کیا ہے۔ راقم کے نزدیک یہ طریقہ بحث و تحقیق متعدد وجوہ سے مناسب نہیں ہے۔ معاملہ اس کے برعکس ہونا چاہئے تھا یعنی آیاتِ قرآنی کو بطور ثبوت و دلیل کے پیش کیا جاتا اور بطور تائید و توضیح احادیث لائی جاتیں۔ اس کے علاوہ انھوں نے احادیث کے اخذ و قبول میں اصولِ درایت کا استعمال نہیں کیا۔ یہی وجہ ہے کہ اس میں بعض موضوع احادیث بھی داخل ہو گئی ہیں۔ مثلاً یہ حدیث کہ "علیؓ سے محبت کرنا ایمان کی علامت اور علیؓ سے بغض رکھنا نفاق کی علامت ہے"۔ حضرت علیؓ پر ہی کیا موقوف، کسی بھی صحابیِ رسول سے بغض رکھنا ثبوتِ نفاق ہے۔

اگر اس حدیث کو صحیح مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ حضرت علیؓ کے علاوہ دوسرے جلیل القدر اصحابِ رسول مثلاً حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ سے محبت رکھنا نہ تو ایمان کی علامت قرار پائے گا اور نہ ان سے بغض رکھنا ثبوتِ نفاق ہو گا۔ حدیثِ مذکور میں تخصیص کا عنصر ہی اس کے موضوع ہونے کی دلیل ہے۔

ان نقائص کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ حجت کا یہ حصہ حکمت و بصائر سے خالی ہے۔ لاریب ایسا نہیں ہے۔ شاہ صاحب نے ایمان کے مختلف النوع اطراف و جوانب کا جس خوبصورتی سے احاطہ کیا ہے وہ انہی کے ذہنِ رسا اور خامہ حکمت طراز سے ممکن تھا۔

حواشی

۱- شیخ اکرام، رود کوثر، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۱۹۹۰ء، ۵۶۱۔

۲- تاریخ علم الکلام، ۱۱۱

۳- مقدمہ حجۃ اللہ البالغہ، ۳۔

۴- حجۃ اللہ البالغہ، من ابواب الایمان (القسم الثانی) ۱/ ۱۹۲۔

۵- ایضاً، ۱۹۳۔

۶- ایمان کے ایک معنی یقین کے بھی ہیں بلکہ قرآن مجید میں جہاں متعلقات ایمان کا ذکر ہوا ہے وہاں اس کے معنی یقین ہی کے ہیں جیسا کہ سورۂ بقرہ کی ابتدائی آیات میں ایک جگہ ایمان و جگہ ایقان کا لفظ استعمال ہوا ہے جو دراصل ایمان کی معنوی تشریح کے لئے لایا گیا ہے۔ شاہ صاحب نے اس معنی سے تعرض نہیں کیا ہے۔

۷- شہرستانی، الملل والنحل، طبع مصر، ۱/ ۸۳۔

۸- حجۃ اللہ البالغہ، ۱/ ۱۹۴۔

۹- ایضاً۔

۱۰- ایضاً، ۱/ ۱۹۵۔

۱۱- ان دونوں مقاموں میں خلود بے مدت نہیں ہے یقیناً اس کی ایک مدت ہوگی اور یہ اللہ کے عدل و رحمت کا اقتضاء ہے۔ اس کے برعکس کفار کی جزا میں خلود بے مدت ہے۔ لیکن خلود بہر حال دونوں قسم کے مرتکبین گناہ کے لئے ثابت ہے۔

۱۲- حجۃ اللہ البالغہ، ۱/ ۲۰۰۔

حجۃ اللہ البالغہ اور استنباطِ شرائع

محمد فہیم اختر ندوی

تمہید

نظامِ کائنات اور انسانی تاریخ پر ایک سرسری نظر یہ بتاتی ہے کہ اس عالم ہست وبود میں خالقِ انس وجاں اور مالکِ کون ومکان نے ثابت و تغیر کا نظام جاری فرما رکھا ہے، روزِ اول سے صبح ہوتی ہے اور شام ہوتی ہے۔ لیکن ہر صبح نئی اور شام مختلف آتی ہے، انسانی زندگی اور اس کا گرد و پیش صد ہزار رنگ بدلتا ہے، لیکن انسان اور اس کی بنیادی ضروریات یکساں رہتی ہیں۔ شاید اسی لئے انسانوں کی ہدایت کے لئے آنے والے آسمانی پیغامات کی بنیاد اور روح ایک ہی رہی لیکن اس کے مظاہر اور شکلیں مختلف آتی رہیں۔ دوسرے لفظوں میں دین ایک رہا﴿ان الدین عندالله الاسلام﴾(آلِ عمران۔۱۹) لیکن شریعتیں مختلف آتی رہیں﴿لکلٍ جعلنا منکم شرعۃً ومنھاجاً﴾(المائدہ۔۴۸)۔

جب نبی آخرالزماں ﷺ کی بعثت ہوئی تو ان کے ساتھ آخری شریعتِ محمدی اپنی جامع وکامل شکل میں آخری بار آسمان سے آگئی﴿الیوم أکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الإسلام دیناً﴾ یہ شریعت روزِ آخر تک کے لئے آئی تھی۔ اس عرصہ میں نہ جانے کیسی کیسی تغیرات اور کیا کیا تبدیلیاں رونما ہونے والی تھیں، اس لئے شریعتِ محمدیہ کو بھی ثابت اور تغیر کے اوصاف سے آراستہ کیا گیا۔ ثبات کے لئے اعلان کیا گیا کہ "ترکت فیکم امرین: لن تضلوا ما تمسکتم بھما؛ کتاب الله وسنة رسوله"، (مؤطا مالک) اور "الحلال بین والحرام بین" (بخاری ومسلم) اور تغیر کی جانب صحابی رسول حضرت معاذؓ سے اس خطاب میں اشارہ کیا گیا: "کیف تقضی اذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضی بکتاب الله، قال: فان لم تجد فی کتاب الله، قال: فبسنة رسول الله، قال: فان لم تجد فی سنة رسول الله، قال: أجتهد رأیي ولا آلو" (ترمذی وابوداؤد) اور اس

طرح محدود نصوص کے ذریعہ لامحدود واقعات میں رہنمائی حاصل کرنے کا انتظام کیا گیا۔

اس رہنمائی کے لئے دو نوعیت کی کوششیں کی گئیں: ایک طرف قرآن و سنت کی روشنی میں مسائلِ زندگی کے شرعی احکام دریافت کئے گئے۔ دوسری طرف ہر دور کے نئے مسائل میں احکامِ شرع مستنبط کرنے کے لئے اصول و طریقے اور قواعد و ضوابط وضع اور مقرر کئے گئے۔ پہلی نوعیت کی کوشش کے نتیجے میں فقہی کتابوں کی عظیم الشان لائبریری وجود میں آ گئی اور دوسری نوعیت کی کوششوں نے اصولی مباحث پر مشتمل کتابوں کا قیمتی ذخیرہ تیار کر دیا۔ حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی شاہکار کتاب حجۃ اللہ البالغہ کا وہ باب، جس پر آئندہ ہم گفتگو کریں گے، اسی دوسری قسم سے تعلق رکھتا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی اور حجۃ اللہ البالغہ

حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی بن شیخ عبدالرحیم محدث دہلوی (۱۱۱۴-۱۱۷۶ھ) ہندوستان ہی نہیں بلکہ عالمِ اسلام کی ایک ایسی نادرِ روزگار شخصیت تھی جنھوں نے تجدید و اصلاحی کوششوں، اسرار حدیث و شریعت کی مدلل ترجمانی اور کتاب و سنت کی اشاعت سے لے کر سیاسی اور سماجی حالات میں اصلاح تک کے انتہائی گوناگوں میدانوں میں اپنی بے مثال خدمات کے انمٹ نقوش چھوڑے ہیں۔ اس ہشت پہل شخصیت کے دائرہ میں علومِ کتاب و سنت، علومِ حکمت، علمِ کلام، علمِ اخلاق، علم النفس، علم الاقتصاد، علم المعیشت اور علم السیاست، پھر تزکیہ و احسان حیرت انگیز طور پر جمع ہو گئے تھے۔ شاہ صاحب کی فکری و تصنیفی خدمات کا ایک نمایاں عنوان "حجۃ اللہ البالغہ" ہے جو اپنی جامعیت اور مربوط ترتیب کے لحاظ سے اپنے موضوع پر منفرد تصنیف ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی یہ بے نظیر تصنیف ابتدائی مقدمہ کے بعد دو قسموں پر مشتمل ہے: پہلی قسم میں ان قواعد کلیہ کا بیان ہے جن سے احکامِ شریعت میں رعایت رکھے گئے مصالح مستنبط ہوتے ہیں۔ دوسری قسم اسرارِ حدیث کی تشریح سے متعلق ہے۔ پہلی قسم سات مباحث پر محیط ہے، آخری مبحث میں استنباطِ شرائع پر گفتگو کی گئی ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی اور استنباطِ شرائع

چونکہ ہمارے زیرِ بحث اس وقت شاہ صاحب کے نزدیک استنباطِ شرائع کا موضوع ہے، اس لئے آئندہ صفحات میں ہم قدرے تفصیل کے ساتھ حضرت شاہ صاحب کی استنباطِ شرائع کی بحث پر

روشنی ڈالیں گے۔

حجۃ اللہ البالغہ کی قسم اول میں مبحثِ سابع (ساتویں بحث) کا عنوان ہے "مبحث استنباط الشرائع من حدیث النبی ﷺ" (حدیثِ نبی علیہ الصلوۃ والسلام سے استنباطِ شرائع کی بحث)۔ یہ وقیع و پر مغز بحث سات ابواب اور ایک تمہ، جس میں چار ابواب ہیں، پر پھیلی ہوئی ہے۔ مصری طباعت کی بڑی تقطیع میں صفحہ ۱۲۸ تا ۱۶۲ یعنی صرف ۳۵ صفحات کے کوزہ میں سمٹی یہ فاضلانہ تحریر اپنے اندر معانی و مفاہیم کا دریا سموئے ہوئی ہے، جس میں علومِ نبوی کی اقسام، مصالح اور شرائع کے درمیان فرق، نبی ﷺ سے اخذِ شریعت کی کیفیات، کتبِ حدیث کے مراتب، مرادِ کلام کے فہم، کتاب و سنت سے شرعی مفاہیم کے اخذ کی کیفیت اور مختلف احادیث کے درمیان جمع و تطبیق اور نسخ و ترجیح کے انتہائی دقیق و عمیق مباحث اور اصحاب رائے کے مابین فرق کو بڑی گیرائی و گہرائی کے ساتھ واشگاف کیا گیا ہے، اور آخر میں شرعی مسائل کی جستجو اور ان پر عمل آوری کے باب میں چوتھی صدی سے قبل اور اس کے بعد کے لوگوں کے احوال پر تفصیل کے ساتھ بہت عمدہ روشنی ڈالی گئی ہے۔

اس عالمانہ و فاضلانہ اور محققانہ و مجتہدانہ بحث کے بحرِ بیکراں سے شادکامی کے لئے تو غواصی کی ضرورت ہے۔ آیئے ہم ساحل کے تماشائی چند قطروں پر اکتفا کرتے چلیں۔

علومِ نبی کی قسمیں

اس علمی بحث کا پہلا باب ہے: "باب بیان اقسام علوم النبی ﷺ"۔ اس باب کے تحت شاہ صاحب نے علومِ نبی کی بنیادی طور پر دو قسمیں بتائی ہیں: پہلی قسم آپ ﷺ کے منصب تبلیغِ رسالت سے تعلق رکھتی ہے۔ اس قسم میں اول علومِ معاد و عجائبِ ملکوت آتے ہیں جن کی بنیاد صرف وحی پر ہے۔ دوم شرائع اور عبادات و ارتفاقات کے طریقے آتے ہیں جن میں کچھ تو وحی پر مبنی ہوتے ہیں اور کچھ کی بنیاد رسول اللہ ﷺ کے اجتہاد پر ہے۔ واضح رہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک آپ ﷺ کا اجتہاد بھی وحی کے درجہ میں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نبی ﷺ کو غلط رائے پر برقرار رہنے سے معصوم رکھا ہے۔ سوم حِکم مرسلہ اور مصالحِ مطلقہ ہیں، ان کی بنیاد بھی اجتہاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نبی ﷺ کو محاسن کے قوانین کی تعلیم دی تھی اور آپ ﷺ ان کی روشنی میں کوئی حکمت یا کوئی ضابطہ و کلیہ بیان فرماتے تھے۔ چہارم اعمال کے فضائل اور عمل کرنے والوں کے مناقب ہیں جن میں سے کچھ مبنی بر وحی ہیں اور کچھ مبنی بر اجتہاد۔ علومِ نبوت کی اس قسم کے بارے میں اللہ رب العزت کا حکم ہے کہ

﴿وما اٰتکم الرسول فخذوہ وما نھٰکم عنہ فانتھوا﴾(الحشر:۷)

علومِ نبی کی دوسری قسم کا تعلق فریضۂ تبلیغِ رسالت سے نہیں ہے۔اس قسم میں تابیر نخل کا واقعہ، طب وصحت سے متعلق باتیں،انسانی تجربات سے تعلق رکھنے والے امور جیسے اچھے گھوڑے کی پہچان، بر سبیلِ عادت واتفاق انجام پانے والی چیزیں، کسی وقتی اور جزوی مصلحت کے پیش نظر کیے گئے کام جیسے خاص انداز سے لشکر کی تیاری اور شعار کی تعیین اور آپ ﷺ کے مخصوص فیصلے آتے ہیں۔اس قسم کے تعلق سے خود حضور پرنور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ہدایت تھی کہ "إنما أنا بشر إذا أمرتکم بشئی من دینکم فخذوا بہ وإذا أمرتکم بشئی من رأیی فإنما أنا بشر"۔(مسلم شریف)

مصالح اور شرائع کے درمیان فرق

شاہ صاحب علیہ الرحمۃ نے اس بحث کے دوسرے باب میں "الفرق بین المصالح والشرائع" کا عنوان قائم کر کے علمِ مصالح ومفاسد اور علمِ شرائع وحدود وفرائض اور ان دونوں کے باہمی فرق پر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی ہے اور مثالوں کے ساتھ واضح کیا ہے کہ علم مصالح ومفاسد کا تعلق تہذیب نفس، تدبیر منزل، آدابِ معاش اور سیاستِ مدینہ سے ہے،ان میں نفس مصالح مطلوب ہیں،نہ کہ ان کی ظاہری کوئی مخصوص شکل۔ جبکہ علمِ شرائع وحدود وفرائض میں شارع کی جانب سے شکلوں اور مقداروں کی تعیین کردی گئی ہے اور ان شکلوں کو بھی مطلوب بنایا گیا ہے،چنانچہ نماز کے وقت نماز چھوڑ کر دوسرے اذکار خیر میں مصروف رہنا اور فرض زکوٰۃ کو چھوڑ کر اس سے زائد مال دوسرے نیک کاموں میں صرف کرنا جائز نہیں رکھا گیا۔

نبی ﷺ سے اخذِ شریعت کی کیفیات

"باب کیفیۃ تلقی الأمۃ الشرع من النبی ﷺ" اس بحث کا تیسرا اور اہم باب ہے۔شاہ صاحب علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ امت نے نبی کریم ﷺ سے دو طریقوں سے شریعت حاصل کی ہے:ایک طریقہ اخذِ ظاہری کا ہے،یہ نقل وروایت پر مبنی ہے۔ نقل کے دو درجے ہیں:ایک متواتر لفظی ہو جیسے قرآن کریم اور معدودے چند احادیث،یا تواترِ معنوی ہو جیسے طہارت،نماز، زکوٰۃ، روزہ، حج، تجارتی معاملات، نکاح اور غزوات کے وہ بیشتر احکام جن پر تمام امت کا اتفاق ہے اور دوسرا درجہ غیر متواتر جس کی اعلیٰ قسم مستفیض ہے اور اسی قسم پر بڑے بڑے فقہی مسائل کی بنیاد ہے۔پھر صحیح اور حسن اور اس کے

بعد مختلف فیہ روایات ہیں۔

نبی ﷺ سے اخذِ شریعت کا دوسرا طریقہ اخذِ دلالت کا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ صحابہ کرام نے رسول اللہ ﷺ کو کوئی بات ارشاد فرماتے یا کوئی عمل کرتے دیکھا اور انھوں نے اس سے وجوب یا غیر وجوب کا حکم مستنبط کرتے ہوئے بتایا کہ فلاں کام واجب ہے اور فلاں عمل جائز ہے، پھر تابعین نے صحابہ کرام سے اسی طرح سیکھا۔ اس کے بعد تیسرے طبقہ میں تبع تابعین نے تابعین کے فتاویٰ اور فیصلوں کو مدون کیا اور احکام کی تفصیلات بتائی۔ دلالتاً اخذ کرنے والے صحابہ میں زیادہ نمایاں حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علی مرتضیٰؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ تھے۔ ان میں بھی حضرت عمر فاروقؓ کا طریقہ یہ تھا کہ وہ زیادہ تر صحابہ کرام سے مشورہ اور مباحثہ کیا کرتے تھے تا آنکہ مسئلہ پوری طرح منقح ہو جائے۔ حضرت علیؓ زیادہ مشورے نہیں کیا کرتے تھے۔ حضرت ابنِ مسعودؓ کی سکونت کوفہ میں تھی، وہاں ان کا فیض زیادہ عام ہوا۔ حضرت ابنِ عباسؓ نے اکابرین کے دور کے بعد اجتہادات کئے اور بہت سارے مسائل میں ان سے اختلاف کیا۔ لیکن ان کے تفردات کو جمہور اہلِ اسلام نے اختیار نہیں کیا۔ تابعین میں اس نہج کو اپنانے والے مدینہ منورہ میں فقہاء بالخصوص سعید بن مسیب، مکہ مکرمہ میں عطاء بن ابی رباح، کوفہ میں ابراہیم نخعی، شریح اور شعبی، نیز بصرہ میں حسن بصری تھے۔

شاہ صاحب نبی ﷺ سے اخذِ شریعت کے ان طریقوں کا ذکر کرنے کے بعد مجتہدانہ محاکمہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دونوں میں سے ہر طریقہ میں کچھ کمی ہے جس کی تلافی دوسرے طریقہ سے ہوتی ہے۔ پہلے طریقہ میں یہ خلل ہے کہ روایت بالمعنی کے اندر تبدیلیِ معنی اور تغیرِ مفہوم کا احتمال رہتا ہے۔ کسی خاص واقعہ سے متعلق حکم کو بسااوقات راوی کلی حکم سمجھ بیٹھتا ہے۔ کسی تاکیدی حکم کو وجوب یا تحریم تصور کر لیتا ہے جبکہ حقیقت یہ نہیں ہوتی۔ اور دوسرے طریقہ کا نقص یہ ہے کہ اس میں صحابہ و تابعین کے قیاسات اور استنباطات بھی داخل ہو جاتے ہیں جب کہ اجتہاد تمام احوال میں لازماً درست نہیں ہوتا، کیونکہ بسااوقات کسی صحابی یا تابعی تک کوئی حدیث نہیں پہنچی ہوتی یا کمزور طریقہ پر پہنچی ہوتی ہے، جس کی وجہ سے وہ اس کے مطابق عمل نہیں کرتا ہے، لیکن بعد میں دوسرے صحابی کے ذریعہ حدیث بالکل واضح ہو جاتی ہے۔ ان دونوں طریقوں کے نقص کی ایک دوسرے کے ذریعہ تلافی کے پیشِ نظر شاہ صاحب آخر میں متنبہ کرتے ہیں کہ فقہی ڈگر پر قدم رکھنے والے کو ان دونوں راہوں سے آشنا اور دونوں طریقوں سے آگاہ ہونا ضروری ہے۔

کتبِ حدیث کے مراتب

بحث کا چوتھا باب کتبِ حدیث کی درجہ بندی اور طبقات سے متعلق ہے۔اس باب کا عنوان ہے:"باب طبقة كتب الحديث"۔اس پر گفتگو کا آغاز شاہ صاحب یوں کرتے ہیں کہ مصالح کا ادراک تو بسااوقات تجربہ اور تیز نگاہ وگمان سے بھی ہو جاتا ہے،لیکن شرائع اور احکام کی معرفت صرف ایک راستہ سے ہو سکتی ہے،اور وہ راستہ ہے رسول اللہ ﷺ کی حدیث۔اور آپ ﷺ کی احادیث ہم تک محض متصل یا موقوف روایات سے پہنچتی ہیں۔پھر آج ان احادیث کے حصول کا راستہ صرف وہ کتابیں ہیں جو علمِ حدیث پر لکھی گئی ہیں،کیونکہ اب کسی قابلِ اعتماد ایسی روایت کا وجود نہیں جو مدون نہ ہو۔پھر چونکہ کتبِ حدیث کے بھی مختلف درجات اور مراتب ہیں،اس لئے ان کتابوں کے طبقات اور مراتب سے واقفیت ضروری قرار پاتی ہے۔

اس تمہید کے بعد شاہ صاحبؒ نے صحت اور شہرت کے اعتبار سے کتبِ حدیث کے چار درجے یا طبقات مقرر کئے اور حدیث کی اقسام اور ان کی قبولیت وشہرت پر گفتگو کرنے کے بعد صرف تین کتبِ حدیث کو پہلے طبقہ میں شمار فرمایا ہے جو بالترتیب مؤطا امام مالک،صحیح بخاری اور صحیح مسلم ہیں۔اس طبقہ کی کتابوں میں مذکور روایات نہ صرف نقادِ حدیث کے نزدیک صحیح ہیں بلکہ ان کتبِ حدیث پر ہر پہلو سے بہت کچھ کام کیا گیا ہے،نیز ان کو روایت کرنے والے بھی بیشمار رہے ہیں۔ اس طبقہ سے قریب اوصاف میں دوسرا طبقہ ہے جس میں سننِ ابوداؤد،جامعِ ترمذی اور مجتبیٰ نسائی آتی ہیں۔تیسرا طبقہ مسانید،جوامع،اور ان کتبِ حدیث کا ہے جن میں ہر نوع کی احادیث جمع کر دی گئی ہیں۔ان پر فقہاء و محدثین نے بہت زیادہ کام بھی نہیں کیا ہے۔اس طبقہ میں مسندِ ابی علی،مصنفِ عبدالرزاق،مصنف ابو بکر بن ابی شیبہ،مسندِ عبد بن حمید،مسندِ طیالسی اور بیہقی،طحاوی اور طبرانی کی کتابیں ہیں۔

چوتھے طبقہ کی کتب میں ضعیف روایات،آثارِ صحابہ وتابعین اور اسرائیلیات وغیرہ ہیں۔اس طبقہ میں ابنِ حبان کی کتاب الضعفاء،کامل ابنِ عدی نیز خطیب،ابونعیم،جوزقانی،ابنِ عساکر،ابنِ نجار اور دیلمی کی کتابیں آتی ہیں۔

پانچویں طبقہ میں فقہاء وصوفیاء،مورخین وغیرہ کی زبانوں پر مشہور وہ روایات ہیں جن کی کوئی اصل مذکورہ بالا چاروں طبقات کی کتابوں میں نہیں ہے،یا پھر ایسی روایات ہیں جنہیں دشمنانِ دین نے اسلام کو بگاڑنے کی غرض سے داخل کر دیا تھا۔

شاہ صاحب اس باب کے آخر میں تحریر فرماتے ہیں کہ پہلا اور دوسرا طبقہ ہی محدثین کا مرجع و سند ہے، تیسرے طبقہ کے مطابق قول یا عمل صرف بڑے بڑے عبقری محدثین کے بس کی بات ہے جن کی گہری نظر اسماء رجال اور احادیث کے علل پر ہے۔ چوتھے طبقہ سے استنباط متاخرین میں رائج ہے اور اس طبقہ سے ہر غلط مذہب و نظریات کا فرقہ اپنے دلائل بآسانی پیش کر سکتا ہے۔

مرادِ کلام کے فہم کی کیفیت

مرادِ کلام کے فہم کی کیفیت پر روشنی ڈالتے ہوئے شاہ صاحبؒ نے کہا ہے کہ متکلم کا قول وضاحت و خفاء کے اعتبار سے کئی درجے رکھتا ہے۔ وضاحت کا سب سے اعلیٰ درجہ وہ ہے جس میں زیرِ بحث حکم کی صراحت ہو اور اسی حکم کو بتانے کے لئے کلام لایا گیا ہو، نیز اس میں کسی دوسرے معنی کا احتمال نہ ہو۔ اس سے کم درجہ کی وضاحت وہ ہوگی جس میں ان تین اوصاف میں سے کوئی ایک وصف نہ ہو۔ یہ باب لغوی بحث پر مشتمل ہے جس میں مثالوں کے ذریعہ شاہ صاحب نے خفاء اور وضوح کے درجات بتائے ہیں۔

کتاب و سنت سے شرعی مفاہیم کے اخذ کی کیفیت

کتاب و سنت سے شرعی مفاہیم کے اخذ کی کیفیت پر گفتگو کرتے ہوئے شاہ ولی اللہ دہلویؒ بتاتے ہیں کہ کچھ صیغے، الفاظ اور اسلوب ایسے ہیں جو پسندیدگی و رضامندی پر دلالت کرتے ہیں جیسے محبت، رحمت اور قربت کے الفاظ، محبوب بندوں جیسے مومنین، ملائکہ یا اہلِ جنت کی طرف انتساب، کسی فعل پر ثواب کا ذکر، کسی فعل کی تعریف، یا رسول اللہ ﷺ کا کسی چیز کا اہتمام وغیرہ۔ اس کے برعکس کچھ الفاظ و اسلوب ناراضگی اور غضب کو بتاتے ہیں، جیسے بغض، لعنت اور دوری کے الفاظ، مبغوض بندوں جیسے منافقین، شیاطین اور اہلِ دوزخ کی طرف انتساب، کسی عمل پر سزا کا ذکر، کسی کام کی مذمت یا نبی کریم ﷺ کا کسی کام سے گریز۔

پھر رضامندی اور ناراضگی کے بھی مختلف درجات اور مراتب ہیں جن کی رو سے وجوب، استحباب، تحریم اور کراہت کے درجات قائم ہوتے ہیں۔ شاہ صاحب نے اس پر تفصیلی گفتگو کرتے ہوئے مثالیں دے کر بتایا ہے کہ کس نوعیت کے الفاظ اور اسلوب سے شرع کی پسندیدگی یا ناپسندیدگی کا کون سا درجہ طے پاتا ہے اور کس طرح صحابہ کرام رضی اللہ عنہم صحبتِ نبوت میں رہ کر آشنائے مزاج

شریعت بن گئے تھے کہ حضور علیہ السلام کے ارشادات اور افعال سے نہ صرف احکام کے درجات سمجھ لیتے تھے بلکہ بسا اوقات بعض صحابہ حضور علیہ السلام کی موجودگی میں کسی عمل پر یا سوال پر کوئی جواب دیتے اور حضور علیہ السلام اس جواب سے اتفاق فرماتے تھے۔ چنانچہ ایک شخص نے فرائض کے ساتھ نوافل نمازوں میں مسلسل مشغول رہنا چاہا تو حضرت عمر فاروق ؓ نے جواب دیا کہ "بهذا هلك من قبلكم" (اس غلو کی وجہ سے تم سے پہلی قومیں ہلاک ہوئیں) حضور علیہ السلام نے اس جواب سے اتفاق فرماتے ہوئے کہا: "أصاب الله بك يا ابن الخطاب"۔

مختلف احادیث میں طریقہ کار

اس بحث کا آخری باب ہے: "باب القضاء في الاحاديث المختلفة"۔ اہلِ علم واقف ہیں کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کو اللہ تعالیٰ نے سرزمینِ ہند میں نہ صرف حدیث کی نشر و اشاعت بلکہ فقہ و حدیث کے درمیان تطبیق کے عظیم الشان کام کے لئے کس طرح تیار فرمایا تھا اور اس کے لئے حرمین شریفین میں رہ کر گہوارۂ حدیث سے بھرپور استفادہ کرنے کے ساتھ ساتھ چاروں فقہی مسالک کے اساتذہ سے بھی براہِ راست کسبِ فیض کا اللہ نے انھیں موقع عنایت فرمایا اور اس طرح حضرت شاہ صاحب کی شخصیت گہری محدثانہ قابلیت کے ساتھ ساتھ فقیہانہ یا مجتہدانہ جامعیت کے وصف سے بھی آراستہ ہو گئی تھی۔

شاہ صاحب کی تقریباً بیشتر تصنیفات میں ان کی شخصیت کا یہ محدثانہ پہلو اپنی جلوہ سامانیوں کے ساتھ موجود نظر آتا ہے۔ زیرِ بحث باب فنِ حدیث کی ایک اہم بحث یعنی مختلف احادیث کے درمیان طریقہ کار کی تعیین سے متعلق ہے جس میں شاہ صاحب کی محدثانہ اور مجتہدانہ شخصیت کا عکس دیکھا جا سکتا ہے۔

شاہ صاحب نے اس باب کے آغاز میں دو اصولی باتیں بتائی ہیں: پہلا اصول یہ ہے کہ تمام حدیثوں پر عمل کیا جائے گا، الا یہ کہ تمام حدیثوں پر عمل تناقض کی وجہ سے ناممکن ہو۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ احادیث میں فی الحقیقت اختلاف نہیں ہے، اختلاف کا تعلق صرف ہماری نظروں سے ہے۔ اس کے بعد شاہ صاحب نے دو مختلف احادیث میں عمل کے تعلق سے چار درجے قائم فرمائے ہیں: پہلا درجہ دونوں احادیث میں جمع و تطبیق کا ہے۔ دوسرا درجہ تاویل کا ہے۔ تیسرا درجہ ایک حدیث کو ناسخ اور دوسرے کو منسوخ ماننے کا ہے۔ اور چوتھا درجہ ایک حدیث کو راجح اور دوسرے کو مرجوح قرار دینے کا ہے۔ پہلے درجہ یعنی جمع و تطبیق کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ اگر دو حدیثیں مختلف نظر آئیں

اور دونوں میں حضور ﷺ کے کسی فعل کی حکایت کی گئی ہو، مثلاً ایک صحابی حضور ﷺ کا ایک فعل نقل کریں اور دوسرے صحابی دوسرا فعل نقل کریں تو ایسی دو حدیثوں میں کوئی تعارض نہیں سمجھا جائے گا۔ اگر دونوں فعل از روئے عادت ہوں تو دونوں مباح قرار پائیں گے، یا اگر ایک فعل پر آثار قربت ظاہر ہوں دوسرے پر نہیں تو پہلا مستحب اور دوسرا جائز ہوگا۔ اگر دونوں قربت کے باب سے ہوں تو دونوں مستحب یا دونوں واجب ہوں گے اور کسی ایک پر عمل کافی ہوگا۔ شاہ صاحب بتاتے ہیں کہ بیشتر متن جیسے نماز وتر کی گیارہ رکعات، نو رکعات اور سات رکعات، اسی طرح تہجد میں جہر یا سر کے مسائل میں حفاظ صحابہ نے اسی طریقہ کی صراحت فرمائی ہے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ نماز میں دونوں ہاتھوں کو کانوں تک یا مونڈھوں تک اٹھانے، حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے منقول الفاظ تشہد، وتر کی نماز تنہا ایک رکعت یا تین رکعت ہونے اور صبح و شام وغیرہ کی دعاؤں میں اسی اصول کے مطابق فیصلہ کرنا چاہئے۔

دو مختلف حدیثیں کبھی ایک تنگی سے نکلنے کی دو راہیں ہوتی ہیں جیسے کفارہ کے خصال اور محارب کی مختلف جزا۔ کبھی کوئی مخفی علت ہوتی ہے جو بتاتی ہے کہ ایک فعل ایک وقت میں بہتر یا واجب ہے اور دوسرا فعل دوسرے وقت میں بہتر یا واجب ہے۔ یا ایک فعل ایک وقت میں واجب ہے اور دوسرے وقت میں اسے ترک کرنے کی رخصت ہے۔ اگر ایک فعل پر اصل حکم ہونے کا اثر نظر آئے اور دوسرے فعل میں حرج کا اعتبار محسوس ہو تو پہلا عزیمت ہوگا اور دوسرا رخصت۔

دو مختلف حدیثوں کے درمیان تاویل کے بارے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ ایک حدیث میں کسی عمل کی حکایت ہو اور دوسرے قول میں رفع ہو۔ تو اگر وہ قول کسی عمل کی حرمت یا وجوب پر یا اس کے رفع پر قطعی الدلالۃ نہ ہو تو اس وقت دونوں حدیثوں میں کئی احتمالات ہوں گے۔ لیکن اگر وہ قطعی الدلالۃ ہو تو دونوں حدیثوں کو حضور ﷺ کے ساتھ اختصاص پر محمول کیا جائے گا، یا نسخ پر محمول کیا جائے گا، اور اس کے قرائن تلاش کئے جائیں گے۔ اگر دونوں حدیثیں قوی ہوں جن میں ایک حدیث کا ایک معنی ظاہر ہو اور دوسرا معنی مؤول ہو اور تاویل زیادہ بعید نہ ہو تو ایک حدیث کو دوسری حدیث کے بیان پر محمول کیا جائے گا۔ اور اگر تاویل بہت بعید ہو تو ایسی تاویل پر اسی وقت محمول کیا جائے گا جب کوئی قوی قرینہ موجود ہو یا کسی فقیہ صحابی سے تاویل منقول ہو، جیسے وقتِ اجابت کے سلسلے میں حضرت عبداللہ بن سلامؓ نے فرمایا کہ یہ غروب سے کچھ قبل کا وقت ہے تو حضرت ابو ہریرہؓ نے اس پر اعتراض کیا

کہ غروب سے قبل کا وقت نماز کا وقت نہیں ہے جبکہ حضور ﷺ نے اس وقت کے بارے میں یوں فرمایا ہے کہ: "لا يسأل الله فيها مسلم قائم يصلى" تو حضرت عبداللہ بن سلامؓ نے جواب دیا کہ نماز کے لئے انتظار کرنے والا بھی گویا نماز میں ہوتا ہے۔ یہ تاویل اگرچہ بعید ہے لیکن فقیہ صحابی نے کی ہے اس لئے قبول کی جائے گی۔ اگر وہ تاویل کسی اشارۂ ظاہر، کسی واضح مفہوم یا کسی مورد نص کے مخالف ہو تو بالکل قابلِ قبول نہیں ہو گی۔

اگر دونوں حدیثیں کسی مسئلہ میں فتویٰ یا کسی واقعہ میں قضاء سے متعلق ہوں اور دونوں میں فرق کی علت ظاہر ہو جائے تو اس کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ جیسے ایک نوجوان نے روزہ کی حالت میں بوسہ لینے کا حکم دریافت کیا تو اسے منع کر دیا گیا اور ایک بوڑھے شخص نے دریافت کیا تو اسے اجازت دے دی گئی۔

نسخ کے سلسلے میں شاہ صاحب فرماتے ہیں: اگر نسخ کی دلیل ظاہر ہو جائے تو اس پر عمل کیا جائے گا۔ نسخ کا علم شاہ صاحب کے نزدیک چند طریقوں سے ہوتا ہے: یا تو نبی کریم ﷺ کی طرف سے صراحت ہو جیسے آپ ﷺ نے فرمایا: "كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها"، یا ایک حدیث کا دوسری حدیث سے مؤخر ہونا معلوم ہو جائے اور دونوں میں جمع و تطبیق کا امکان نہ ہو۔ اس طرح شارع نے ایک حکم دیا، پھر اس کی جگہ دوسرا حکم دے دیا اور پہلے حکم کی بابت خاموشی اختیار کی تو فقہاء صحابہ اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ یہ دوسرا حکم پہلے حکم کے لئے ناسخ ہے۔ یا مختلف احادیث میں کوئی صحابی یہ بتائے کہ ایک حدیث دوسری حدیث کی ناسخ ہے۔ شاہ صاحب کی رائے میں یہ آخری شکل نسخ کے لئے ظاہر تو ہے، قطعی نہیں ہے۔

اگر دو مختلف حدیثوں میں جمع و تطبیق ممکن نہ ہو، نہ تاویل کی گنجائش ہو اور نہ نسخ کا علم ہو تو دونوں حدیثوں میں تعارض طے پائے گا۔ اب دونوں میں ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے گا۔ اگر دونوں میں سے ایک حدیث راجح قرار پا جائے تو راجح حدیث پر عمل کیا جائے گا۔ حدیث میں ترجیح کے متعدد اسباب ہیں: کچھ اسباب سندِ حدیث سے تعلق رکھتے ہیں، جیسے کسی حدیث کو روایت کرنے والے راوی زیادہ ہوں، یا حدیث کا راوی فقیہ ہو، یا کسی حدیث میں قوتِ اتصال ہو، یا اس کے مرفوع ہونے کی صراحت ہو، یا راوی حدیث خود صاحبِ معاملہ ہو، یعنی اس نے سوال کیا ہو یا وہی مخاطب ہو یا اس کی تصریح ہو، یا حکم کی علت احکامِ شرعیہ سے مناسبت رکھتی ہو، یا علت کی مناسبت بہت زیادہ ہو۔ یا ترجیح کا کوئی خارجی

سبب ہوتا ہے جیسے ایک حدیث کو اکثر اہلِ علم نے اختیار کیا ہو۔ ان اسباب میں سے کسی سبب کی وجہ سے کوئی حدیث راجح ہو جاتی ہے تو مرجوح حدیث کے مقابلہ میں راجح حدیث پر عمل کیا جائے گا۔

اگر یہ آخری ترجیح کی صورت بھی ممکن نہ ہو تو پھر دونوں حدیثیں ناقابلِ عمل قرار پائیں گی۔

لیکن شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ صورت محض ایک مفروضہ ہے جس کی مثال ملنی مشکل ہے۔

فروعی مسائل میں اختلافِ صحابہ و تابعین کے اسباب

سات ابواب مکمل کرنے کے بعد شاہ صاحب نے تتمہ کا عنوان قائم فرمایا ہے۔ اس تتمہ میں چار ابواب ہیں۔ پہلا باب ہے: "باب اسباب اختلاف الصحابة والتابعين في الفروع"۔ اس باب میں شاہ صاحب نے بڑی وضاحت کے ساتھ بتایا ہے کہ نبی کریم ﷺ سے صحابہ کرامؓ نے کس طرح دینی احکام سیکھے، پھر فروعی مسائل میں ان کا طریقہ کیا تھا، ان کے بعد ان کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کرنے والے تابعین نے کس طرح مسائل کے احکام دریافت کئے اور اس ذیل میں ان کے درمیان کیونکر اور کن بنیادوں پر اختلافات واقع ہوئے۔

اس علمی اور تاریخی بحث کا آغاز کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں نبی کریم ﷺ کی مبارک حیات میں فقہ مدون شکل میں نہ تھی اور نہ فقہی احکام ان کے ارکان و شرائط اور آداب و تعریف کے ساتھ بیان کئے جاتے تھے۔ اس مبارک دور میں طریقہ کار بالکل سادہ تھا کہ صحابہ کرامؓ ذاتِ رسالتمآب ﷺ کو وضو کرتے دیکھتے اور اسی طرح وضو کر لیتے، نماز ادا کرتے ہوئے دیکھتے اور اسی طریقہ پر نماز پڑھا کرتے، نہ وضو کے چار یا چھ فرائض کا ذکر ہوتا اور نہ دیگر شرائط و آداب کا، صحابہ کرامؓ رسول اللہ ﷺ سے ایسے سوالات بھی بہت کم کرتے تھے۔ حضرت ابنِ عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں نے اصحابِ رسول ﷺ سے بہتر کوئی جماعت نہیں دیکھی، انھوں نے آپ ﷺ کی حیات میں صرف تیرہ سوالات کئے جو سب قرآن میں مذکور ہیں۔

آپ ﷺ کی حیات میں طریقہ یہ تھا کہ جب لوگوں کو کوئی ضرورت پیش آتی تو آپ ﷺ کے سامنے مسئلہ لاتے اور آپ ﷺ اس کا جواب دیتے۔ کوئی مقدمہ آتا تو آپ ﷺ اس میں فیصلہ فرماتے، کسی شخص کو کوئی کام کرتے دیکھتے اور وہ اچھا ہوتا تو اس کی تعریف فرماتے، اگر غلط ہوتا تو اس کی نکیر فرمادیتے۔

رسول کریم ﷺ کے بعد حضرات شیخین ابو بکرؓ و عمرؓ کا طریقہ بھی اسی طرح تھا کہ جب کوئی

مسئلہ در پیش ہوتا اور انھیں بذاتِ خود اس کا علم نہیں ہوتا تو صحابہ کرامؓ سے اس مسئلہ میں حضور ﷺ کی حدیث دریافت کرتے۔ میراث میں دادی کے حصے کے بارے میں حضرت ابو بکرؓ کو حدیث کا علم نہیں تھا تو انھوں نے ظہر کی نماز کے بعد صحابہ کرامؓ سے پوچھا: "أیکم سمع رسول الله ﷺ قال فی الحدیث شیئاً"؟ تو حضرت مغیرہ بن شعبہؓ نے کہا کہ میں نے سنی ہے، رسول اللہ ﷺ نے "دادی" کو میراث میں چھٹا حصہ دیا ہے، حضرت ابو بکرؓ نے کسی اور سے تصدیق چاہی تو حضرت محمد بن مسلمہؓ نے حضرت مغیرہؓ کی تصدیق کی۔

رسول اللہ ﷺ کے افعال، اقوال، فتاویٰ اور فیصلوں کو صحابہ کرامؓ نے اپنے اپنے مواقع کے اعتبار سے سیکھا اور انھیں محفوظ کیا اور مختلف علامتوں اور قرائن کی بنیاد پر آپ ﷺ کے بعض افعال کو انھوں نے مباح تصور کیا، بعض کو منسوخ بھی سمجھا، حضور ﷺ کی وفات کے بعد صحابہ کرامؓ مختلف علاقوں میں پھیلے، ہر صحابیؓ اپنے علاقہ میں دوسرے لوگوں کے لئے پیشوا تھے، لوگ اپنے مسائل اور واقعات میں ان کی طرف رجوع کرتے اور اگر حدیثِ رسول ﷺ معلوم ہوتی تو وہ اس کے مطابق جواب دیتے، اگر حدیث نہیں معلوم ہوتی تو وہ استنباط اور اجتہاد کر کے مسئلہ بتاتے، رسول اللہ ﷺ کے بتائے ہوئے احکام میں پیش نظر رہنے والی علت کو معلوم کرتے اور جن نئے مسائل میں وہ علت نظر آتی سابق حکم وہاں بھی جاری کرتے، وہ اپنی مقدور بھر کوشش کرتے کہ ان کے جواب سے رسولِ کریم ﷺ کی منشاو غرض پوری ہوتی ہو۔

اس طریقہ کار میں صحابہ کرامؓ کے درمیان چند بنیادوں پر اختلاف و فرق واقع ہوئے:

اول: کبھی ایک صحابی نے کسی ایک مسئلہ یا مقدمہ میں حضور ﷺ کا فیصلہ یا فتویٰ سنا، لیکن دوسرے صحابی اسے نہ سن سکے اور انھوں نے ویسے ہی مسئلہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کیا۔ اس اجتہاد کی چند نوعیتیں تھیں:

۱- کبھی صحابی کا اجتہاد حدیث کے موافق ہو جاتا، جیسے نسائی وغیرہ کی روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ایک ایسی خاتون کے بارے میں پوچھا گیا جس کے شوہر کا انتقال ہو گیا تھا اور اس کا مہر مقرر نہیں ہوا تھا۔ حضرت ابن مسعودؓ کو ایسے مسئلہ میں کسی حدیثِ نبوی کا علم نہیں تھا بالآخر انھوں نے اجتہاد کرتے ہوئے جواب دیا کہ اس خاتون کو مہر مثل ملے گا، اس پر عدت واجب ہوگی اور میراث میں اس کا حصہ ہوگا، پھر دوسرے صحابی حضرت معقل بن یسارؓ نے بتایا کہ ایسی خاتون کے بارے میں

حضور علیہ السلام نے ایسا ہی فرمایا تھا۔

۲۔ کبھی دو صحابہ میں مباحثہ ہوتا جس کے نتیجے میں حدیث کا غالب ظن پہلو سامنے آجاتا اور صحابی اپنے اجتہاد سے حدیث کی طرف رجوع کر لیتے، جیسے حضرت ابو ہریرہؓ کی رائے یہ تھی کہ جو شخص حالتِ جنابت میں ہو اس کا روزہ نہیں ہے لیکن بعض ازواجِ مطہرات نے اس کے خلاف انھیں بتایا تو حضرت ابو ہریرہؓ نے اپنی رائے سے رجوع کر لیا۔

۳۔ کبھی صحابہ کو حدیث اس طور پر پہنچتی کہ اس سے ان کو ظنِ غالب حاصل نہیں ہوتا، اس وجہ سے وہ اپنے اجتہاد کو ترک نہیں کرتے بلکہ اس حدیث پر انھیں اشکال ہوتا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ حضرت فاطمہ بنت قیسؓ نے حضرت عمرؓ بن خطاب کو بتایا کہ انھیں تین طلاقیں دی گئی تھیں اور رسول اللہ علیہ السلام نے ان کو نفقہ اور سکنیٰ کا مستحق نہیں بتایا تھا لیکن حضرت عمرؓ نے فاطمہ بنت قیسؓ کی بات یہ کہہ کر رد کر دی کہ: "لا اترك كتاب الله بقول امرأة لاندری اصدقت أم كذبت" اور تین طلاقوں والی مطلقہ کو نفقہ اور سکنیٰ کا مستحق قرار دیا۔

۴۔ کبھی اس صحابی کو متعلقہ حدیث سرے سے پہنچی ہی نہیں ہوتی، جیسے مسلم شریف میں ہے کہ حضرت ابنِ عمرؓ عورتوں کو غسل میں اپنے بال کھولنے کا حکم دیتے تھے۔ حضرت عائشہ کو معلوم ہوا تو وہ تعجب سے کہنے لگیں: "يامر النساء أن ينقضن رؤوسهن أفلايأمرهن ان يحلقن رؤوسهن، لقد كنت اغتسل أنا ورسول الله علیہ السلام من إناء واحد، ومأازيد على أن أفرغ على رأسى ثلاث إفراغات"۔

دوم: صحابہؓ میں اختلاف کی دوسری بنیاد یہ ہوتی کہ انھوں نے رسول اللہ علیہ السلام کو کوئی عمل کرتے دیکھا تو کسی صحابی نے اس عمل کو قربت پر محمول کیا اور اباحت تصور کیا جیسا کہ حج میں مقامِ ابطح پر ٹھہرنے کے سلسلہ میں پیش آیا، رسول اللہ علیہ السلام اس مقام پر ٹھہرے تھے، تو حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابنِ عمرؓ نے اسے قربت پر محمول کرتے ہوئے اسے حج کی سنت بتایا، لیکن حضرت عائشہؓ اور حضرت ابنِ عباسؓ کی رائے ہوئی کہ یہ محض اتفاقی امر تھا حج کی سنت نہیں تھی۔ طواف میں رمل کرنے کی بابت بھی ایسا ہی اختلاف ہوا۔

سوم: کبھی اختلاف سہو اور نسیان کی بنیاد پر ہوا جیسے ابنِ عمرؓ فرماتے تھے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے ماہِ رجب میں ایک عمرہ فرمایا، حضرت عائشہؓ نے جب یہ سنا تو اسے حضرت ابنِ عمرؓ کا سہو بتایا۔

چہارم: اختلافِ صحابہؓ کبھی حدیث کے ضبط میں اختلاف کی وجہ سے ہو جاتا تھا جیسے حضرت ابنِ عمرؓ حدیثِ نبی ﷺ روایت کرتے تھے کہ میت کو اس کے گھر والوں کے رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے۔ حضرت عائشہؓ نے اس سے اتفاق نہیں کیا اور فرمایا کہ ابن عمرؓ حدیث کو صحیح طرح محفوظ نہیں کر سکے، اصل بات یہ تھی کہ رسول اللہ ﷺ کا ایک بار ایک یہودی عورت کی قبر سے گذر ہوا جس کے گھر والے اس پر رو رہے تھے تو حضور ﷺ نے فرمایا: "انہم یبکون علیھا وانھا تعذب فی قبرھا"۔ اس کو حضرت ابنِ عمرؓ نے رونے کی وجہ سے عذاب ہونا سمجھ لیا۔

پنجم: حکم کی علت میں بھی اختلاف ہو جایا کرتا تھا جیسے جنازہ دیکھ کر حضور ﷺ کھڑے ہو گئے تو کسی نے اس کی وجہ ملائکہ کی تعظیم سمجھا اور مومن و کافر دونوں جنازوں کے لئے حکم کو عام قرار دیا، کسی دوسرے نے موت کی ہولناکی قیام کی وجہ سمجھی، لیکن حضرت حسن بن علیؓ نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس سے ایک یہودی کا جنازہ گذرا تو آپ ﷺ اس بات کو ناپسند کرتے ہوئے کھڑے ہو گئے کہ جنازہ آپ ﷺ کے سر کے اوپر سے گذرے۔ اس علت کی وجہ سے کھڑے ہونے کا حکم کافر کے ساتھ مخصوص ہوا۔

ششم: دو مختلف احادیث میں تطبیق کی شکل بھی وجہ اختلاف بنی جیسے رسول اللہ ﷺ نے استنجاء میں قبلہ رو ہونے سے منع فرمایا، بعض صحابہؓ نے اس حکم کو عام اور غیر منسوخ سمجھا، حضرت جابرؓ نے رسول اللہ ﷺ کو وفات سے ایک سال قبل قبلہ رخ پیشاب کرتے دیکھا تو انھوں نے اس کی وجہ سے سابق حکمِ ممانعت کو منسوخ تصور کیا، حضرت ابن عمرؓ نے حضور ﷺ کو قبلہ کی جانب پشت اور شام کی جانب رخ کر کے قضاءِ حاجت کرتے دیکھا تو انھوں نے اس بنیاد پر دوسرے لوگوں کے قول کو رد کر دیا۔ اب کچھ لوگوں نے دونوں قسم کی روایات میں جمع و تطبیق کی، چنانچہ شعبی وغیرہ کی رائے یہ ہوئی کہ ممانعت کا حکم صحراء کے ساتھ مخصوص ہے، بیت الخلاء میں قبلہ کی جانب رخ یا پشت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، دوسرے حضرات کی رائے یہ ہوئی کہ حضور ﷺ کا حکم ممانعتِ عموی اور محکم ہے اور آپ ﷺ کا فعل ممکن ہے آپ ﷺ کی خصوصیت ہو، اس لئے وہ فعل نہ ناسخ ہے اور نہ مخصص۔

اختلافِ صحابہؓ کی ان بنیادوں کو ذکر کرنے کے بعد شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں کہ صحابہؓ کرام کے مسالک فی الجملہ طور پر مختلف ہوئے اور ان سے جب تابعین نے اخذ کیا تو ہر ایک نے اپنی اپنی حسب وسعت احادیث اور صحابہؓ کے مسالک کو سیکھا اور یاد کیا، مختلف روایات کو جمع کیا، بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دی، بعض اقوال اگرچہ کبار صحابہؓ سے منقول تھے لیکن اس وجہ سے وہ کمزور قرار دئے گئے کہ ان کے

اقوال کے خلاف احادیث شہرت کے ساتھ مل گئیں۔

اس طرح علماء تابعین میں سے ہر تابعی کا علاحدہ مسلک قرار پا گیا، تابعین کے پاس آنے والوں نے ان سے احادیث، صحابہؓ کے فتاویٰ اور ان کے اقوال حاصل کیے، خود ان تابعین کے مسالک اور ان کی تحقیقات کو اخذ کیا اور یوں مسالک مختلف ہو گئے۔

فقہاءِ مذاہب کے اختلاف کے اسباب

تتمہ کا دوسرا باب ہے: "باب اسباب اختلاف مذاهب الفقهاء"۔

اس باب کے آغاز میں شاہ صاحبؒ حضور ﷺ کی ایک پیشگوئی نقل کرتے ہیں جس کے الفاظ ہیں: "یحمل هذا العلم من کل خلف عدوله"۔ اس کے بعد فرماتے ہیں کہ اللہ رب العزت نے اپنے رسول ﷺ سے کیے ہوئے اس وعدے کی تکمیل کرتے ہوئے دورِ تابعین کے بعد حاملینِ علم کی ایک ایسی نسل پیدا فرمائی جنھوں نے دین کے احکام اور اعمال تابعین سے سیکھے، ان سے روایات سنیں، ان کے فتاویٰ اور اجتہادات معلوم کیے۔ اس کے بعد جب اس نسل کے افراد خود مسند آرائے درس ہوئے تو انھوں نے اپنے شیوخ کے نقوش کی پیروی کی، تبع تابعین اور فقہاء کی اس نسل کا طریقۂ عمل اس باب میں تابعین سے بہت کچھ ملتا جلتا تھا۔ تبع تابعین اور فقہاء کے دور میں احکامِ شرع کی تحقیق و جستجو کے عمل کا طریقہ شاہ صاحبؒ کے مطابق مندرجہ ذیل تھا:

۱۔ انھوں نے مسند اور مرسل دونوں قسم کی احادیث کو اختیار کیا، نیز صحابہ اور تابعین کے اقوال سے بھی استدلال کیا۔ اس باب میں ان کے پیش نظر یہ بات تھی کہ صحابہؓ و تابعین کے اقوال یا تو احادیثِ رسول ﷺ ہیں، انھوں نے تواضعاً بطور حدیث ذکر نہیں کیا ہے چنانچہ حضرت ابراہیم نخعی نے محاقلہ اور مزابنہ کی ممانعت کے بارے میں حدیثِ رسول ﷺ روایت کی، ان سے پوچھا گیا کہ اس کے علاوہ بھی حدیث معلوم ہے تو انھوں نے جواب دیا: کیوں نہیں، لیکن ہم کو یہ کہنا زیادہ پسند ہے کہ علقمہؒ نے کہا اور عبداللہ بن مسعودؓ نے کہا۔ اسی طرح امام شعبی سے پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ حضور ﷺ سے نیچے سب سے اعلیٰ شخص کی طرف انتساب کرنا ہمیں زیادہ پسند ہے تاکہ کوئی اضافہ یا نقص ہو جائے تو اس کی نسبت حضور ﷺ کی طرف نہ ہو، یا پھر صحابہؓ و تابعین کے اقوال نصوصِ شرعیہ سے ان کا استنباط ہے یا انھوں نے اپنی آراء سے اجتہاد کر کے کہے ہیں، لہٰذا ان اقوال پر عمل اس شرط کے ساتھ کیا جانا ضروری ہے کہ ان میں ایسا اختلاف نہ ہو کہ ان کا قول حدیثِ رسول ﷺ سے ظاہری طور

پر ٹکراتا ہو۔

۲-اگر کسی مسئلہ میں احادیثِ رسول ﷺ مختلف ہوتیں تو یہ فقہاء اقوالِ صحابہؓ کی طرف رجوع کرتے، اگر صحابہؓ نے کسی حدیث کو منسوخ کہا ہوتا، یا کسی حدیث کو اس کے ظاہری مفہوم سے پھیرا ہوتا، یا ایسی کوئی صراحت تو نہ کی ہوتی لیکن اس حدیث کے ترک پر ان کا اتفاق ہوتا جو حدیث کے معلول یا منسوخ یا مؤوّل ہونے کی دلیل ہوتی، توان ساری شکلوں میں وہ صحابہؓ کی اتباع کرتے، جیسے ولوغ کلب (برتن میں کتے کے منہ ڈالنے) سے متعلق حدیث کے بارے میں امام مالکؒ کا قول تھا کہ "جاء هذا الحديث ولكن لاأدري ما حقيقته"۔

۳-اگر کسی مسئلہ میں صحابہؓ اور تابعین کے درمیان اختلاف ہوتا تو ایسی صورت میں یہ فقہاء اپنے اپنے شیوخ کے اقوال اختیار کرتے کیونکہ وہ ان کے اقوال سے زیادہ واقف ہوتے اور ان کے فضل و تبحرِ علمی کی طرف ان کا میلانِ قلب بھی زیادہ ہوتا۔ اسی لئے فقہاءِ مدینہ کے نزدیک صحابہؓ میں حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابنِ عمرؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ابنِ عباسؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور تابعین میں حضرت سعید بن مسیب جو حضرت عمرؓ کے قضایا اور حضرت ابو ہریرہؓ کی احادیث کے بڑے حافظ تھے، اسی طرح حضرت عروہ، حضرت سالم، حضرت عطاء بن یسار، حضرت قاسم، حضرت عبیداللہ بن عبداللہ، حضرت زہری، حضرت یحییٰ بن سعید، حضرت زید بن اسلم اور حضرت ربیعہ کی آراء و اقوال لائقِ اختیار قرار پائے اور امامِ دارالہجرہ امام مالکؒ نے ان ہی کے نقوشِ پا کی پیروی کی۔

فقہاءِ کوفہ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور ان کے اصحاب کے مسلک، حضرت علیؓ، حضرت شریح و حضرت شعبی کے فیصلوں اور حضرت ابراہیم نخعی کے فتاویٰ کو ترجیحی طور پر اختیار کیا، اسی لئے جب حضرت مسروق نے ایک مسئلہ میں حضرت زید بن ثابتؓ کے قول کو اپنایا تو حضرت علقمہؓ نے ان سے کہا کہ "هل أحد منكم أثبت من عبدالله"؟

جب شہر کے صحابہؓ و تابعین کسی قول پر متفق ملتے تو یہ فقہاء اس قول کو مضبوطی سے اپنا لیتے، اگر خود ان کے اقوال میں اختلاف ہوتا تو زیادہ راجح و قوی قول کو اختیار کرتے، اگر درپیش مسئلہ کا جواب ان اقوال میں نہیں ملتا تو اسی صورت میں تخریج کرتے۔

فقہی مذاہب کی تشکیل

شاہ صاحب بتاتے ہیں کہ اس طرح فقہاء کے مذاہب تشکیل پاتے گئے۔ عالم مدینہ حضرت

امام مالک مدنی احادیثِ رسول ﷺ اور صحابہ مدینہ کے فتاویٰ وقضایا کے زیادہ بڑے عالم تھے۔ ان سب کی روشنی میں امام مالک نے روایت وافتاء کی عالیشان عمارت قائم فرمائی اور پھر ان کے اصحاب نے ان کی روایات واقوال کی جمع وترتیب، تشریح وتلخیص اور نشرواشاعت کی۔ شاہ صاحبؒ کی رائے میں امام مالکؒ کی کتاب مؤطا مذکورہ حقیقت کی شاہد ہے۔

اسی طرح شاہ صاحبؒ کے مطابق امام ابو حنیفہؒ حضرت ابراہیم نخعی اور ان کے اصحاب کے مسلک پر قائم تھے اور اسی مسلک پر فروعی مسائل کی تخریج فرماتے تھے۔ شاہ صاحبؒ نے دعویٰ فرمایا ہے کہ امام محمد کی کتاب الآثار، جامع عبدالرزاق اور مصنف ابو بکر بن ابی شیبہ سے حضرت ابراہیم نخعی اور ان کے اقران واصحاب کے اقوال کا خلاصہ نکالا جائے پھر ان کا امام ابو حنیفہؒ کے مسلک سے موازنہ کیا جائے تو واشگاف ہو جائے گا کہ امام ابو حنیفہ ان کی ڈگر پر مضبوطی سے رواں دواں رہے اور جن مواقع پر اس ڈگر سے علاحدہ ہوئے ان میں بھی فقہائے کوفہ کے مذہب سے باہر نہیں نکلے۔

شاہ صاحب کی رائے پر شیخ ابوزہرہ کا نقد

شاہ صاحبؒ نے جو دعویٰ فرمایا ہے عصر حاضر کے ایک بڑے عالم وفقیہ شیخ ابوزہرہ کو یہ دعویٰ تسلیم نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ کی شخصیت وخدمات پر اپنی شاہکار تصنیف "ابو حنیفة: حیاته وعصره" میں وہ لکھتے ہیں کہ شاہ ولی اللہ صاحب کا یہ فیصلہ امام ابو حنیفہ جیسے فقیہ ومجتہد پر صادق نہیں آتا ہے۔ کیونکہ آثار کی جن کتابوں کو شاہ صاحب نے دلیل کے طور پر پیش فرمایا ہے، صرف وہی کتب ظاہر الروایہ تو نہیں ہیں جو امام ابو حنیفہ کی روایات کا مجموعہ ہیں، بلکہ آثار کی وہ کتب تو مذہبِ حنفی کا صرف نصف یا چوتھائی حصہ ہیں۔

دوسری اہم بات یہ ہے کہ امام محمد کی کتاب الآثار اور امام ابو یوسف کی کتاب الآثار میں بکثرت ایسی روایات موجود ہیں جنھیں امام ابو حنیفہ نے امام ابراہیم نخعی کی سند سے نہیں بلکہ حضرت عطاء کے واسطہ سے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔

شیخ ابوزہرہ کہتے ہیں کہ شاہ صاحب کے دعویٰ کے مطابق میں نے امام ابو یوسف کی کتاب الآثار کھولی تو اس میں ابو یوسف عن ابی حنیفہ عن عطاء عن ابن عباسؓ یہ روایت ملی کہ حج میں جو شخص وقوف عرفات کے بعد اور طوافِ زیارت سے پہلے جماع کرے اس پر ایک اونٹ کی قربانی واجب ہوگی، وہ حج کے بقیہ مناسک پورے کر لے، اگلے سال دوبارہ حج کی ضرورت نہیں ہے۔ پھر امام نخعی کا یہ

فتویٰ اسی میں ذکر کیا گیا ہے کہ جو شخص وقوفِ عرفات سے قبل یا بعد لیکن طوافِ زیارت سے پہلے جماع کرلے اس پر ایک بکری کی قربانی واجب ہے اور وہ اگلے سال دوبارہ حج کرے گا۔.....اور فقہِ حنفی کی کتابوں میں یہی مسئلہ ملتا ہے کہ وقوفِ عرفات کے بعد جماع کرنے سے حج فاسد نہیں ہوتا جیسا کہ حضرت ابنِ عباسؓ کا قول ہے۔اس مثال سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ نے اس میں نہ صرف ابراہیم نخعی کی رائے نہیں قبول کی بلکہ حضرت ابنِ عباسؓ کا مسئلہ اختیار کیا جو مکی فقہ ہے، کوئی نہیں،.....ابوزہرہ کہتے ہیں کہ ابو یوسف کی کتاب الآثار میں ایسی مثالیں بکثرت ہیں۔

شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے اصحاب میں امام ابو یوسفؒ کے مسندِ قضاء پر آنے سے عراق و خراسان اور ماوراء النہر کے علاقوں میں فقہِ حنفی کا عروج ہوا۔امام محمد بن حسنؒ شیبانی نے تصنیفی میدان میں قدم رکھا اور گراں قدر تصنیفات کا ذخیرہ چھوڑا جن کی نوع بنوع خدمت فقہاءِ احناف نے انجام دی۔

شاہ صاحبؒ کی رائے ہے کہ صاحبین یعنی ابو یوسفؒ و محمدؒ بھی اپنے شیخ امام ابو حنیفہؒ کی طرح حضرت ابراہیم نخعی اور ان کے اصحاب کے مسلک پر ہی قائم رہے۔امام ابو حنیفہ سے صاحبین کے اختلاف کی دو نوعیتیں تھیں:ایک یہ کہ حضرت ابراہیم نخعی کے مسلک پر امام ابو حنیفہؒ نے ایک تخریج کی،ان دونوں حضرات نے اس تخریج سے اختلاف کیا۔دوسری نوعیت یہ تھی کہ حضرت ابراہیم نخعی اور ان کے اصحاب کے مختلف اقوال میں سے امام ابو حنیفہؒ نے ایک قول کو اختیار فرمایا لیکن ان دونوں حضرات کی نظر میں دوسرا قول راجح قرار پایا۔

حضرت امام شافعیؒ اس وقت تشریف لائے جب مذکورہ دونوں مسالک اور ان کے اصول و فروع کی ترتیب کا دورِ آغاز تھا۔حضرت امام شافعیؒ کو ان دونوں مسالک کی بنیادوں پہ نظر ڈالنے کا موقع ملا،بعض امور سے انھیں اختلاف ہوا، جیسے انھوں نے دیکھا کہ لوگ مرسل اور منقطع حدیث سے استدلال کرتے ہیں، جبکہ ان کی نظر میں کتنی ہی مرسل احادیث بے اصل اور کتنی ہی مرسل احادیث مسند کے خلاف ظاہر ہوئیں، تو امام شافعیؒ نے مرسل حدیث کو قبول کرنے کی کئی شرائط مقرر فرمائیں۔ بعض اصول و قواعد سے بھی اختلاف ہوا،امام شافعیؒ نے یہ بھی دیکھا کہ بعض صحیح احادیث جو تابعین تک نہیں پہنچ سکی تھیں اور بنا بریں انھوں اجتہاد سے کام لیا تھا یا صحابہؓ کے اقوال پر فتویٰ دیا تھا اور تیسرے طبقہ میں جب وہ احادیث ظاہر ہوئیں تو انھیں اہلِ مدینہ کے خلاف پاکر اختیار نہیں کیا، لیکن اب مختلف طرقِ حدیث کے جمع و تلاش کے نتیجہ میں کثرت کے ساتھ یہ احادیث روایت کی گئیں،اس لئے امام

شافعیؒ نے اختیار فرمایا۔ شاہ صاحبؒ نے اس کی مثال میں "حدیثِ قلتین" کا ذکر فرمایا ہے۔ امام شافعیؒ کے زمانہ میں صحابہ کرام کے اقوال بھی جمع ہوئے جو مختلف بھی تھے۔ اور بہت سے اقوال اس لئے حدیثِ صحیح کے مخالف تھے کہ ان کے قائلین تک وہ احادیث نہیں پہنچ سکی تھیں۔ چونکہ سلف کا طریقہ اپنے اقوال سے رجوع کر کے احادیث قبول کرنا تھا چنانچہ امام شافعیؒ نے بھی ان اقوال کو ترک کر کے احادیث کو اختیار کیا اور فرمایا: "هم رجال ونحن رجال"۔ جن اصولی قواعد میں امام شافعی نے دیگر فقہاء مذاہب سے اختلاف کیا ان میں استحسان بھی ہے جس کے بارے میں امام شافعیؒ نے بہت سخت الفاظ میں فرمایا کہ: "من استحسن كأنه أراد أن يكون شارعاً"۔

امام شافعیؒ نے بھی ان سب کی روشنی میں اصول و فروع متعین کئے، کتابیں تصنیف فرمائیں جن کی روایت و تشریح اور اشاعت ان کے اصحاب نے انجام دی۔

اصحابِ حدیث اور اصحابِ رائے کے درمیان فرق

تیسرا باب ہے: "الفرق بين أهل الحديث وأصحاب الرأي"۔ اس باب میں شاہ صاحب علیہ الرحمۃ نے بتایا ہے کہ حضرات سعید بن مسیب و ابراہیم نخعی کے دور اور امام مالک و سفیان کے دور میں نیز اس کے بعد اہلِ علم کے اندر دو مختلف قسم کے رجحانات ظاہر ہوئے: ایک رجحان صرف روایتِ حدیث کو پسند کرتا تھا، استنباطِ مسائل اور اپنی رائے و فتویٰ دینے سے سوائے انتہائی ضرورت کے حتی الامکان گریز کرتا تھا۔ اس رجحان کی کیفیت امام شعبی کے اس بیان سے واضح ہوتی ہے کہ "كان إذا سئل الرجل قال لصاحبه أفتهم فلا يزال حتى يرجع إلى الأول"۔

اس رجحان کے نتیجہ میں تمام بلادِ اسلامیہ میں حدیث و آثار کی تدوین کا زبردست رواج ہوا اور اس کی اتنی کثرت ہوئی کہ تقریباً ہر روایت کرنے والے کے پاس کوئی مدون نسخہ موجود رہنے لگا۔ محدثین اور رواۃِ حدیث نے احادیث کی سماعت و روایت کے لئے حجاز و شام، عراق و مصر اور یمن و خراسان کی صحرا نوردی کی اور ان کے اس اہتمام کی وجہ سے حدیث کا ایک ایسا عظیم الشان ذخیرہ جمع ہو گیا جو آج سے پہلے والوں کو میسر نہیں تھا۔ اس کے نتیجہ میں ایک اور اہم بات یہ ہوئی کہ ایک ایک حدیث کے متعدد طرق سامنے آنے کی وجہ سے ایک روایت میں جو بات مخفی رہ گئی تھی دوسرے طریقہ میں وہ واشگاف ہو گئی۔ ایک حدیث میں جو لفظ نامانوس تھا دوسرے طریقہ سے روایت میں اس کی وضاحت مل گئی۔ احادیث کے متابعات اور شواہد ملتے گئے اور بے شمار ایسی احادیث ان کے سامنے

آگئیں جوان سے قبل فتویٰ دینے والے علماء کے سامنے نہیں آسکی تھیں۔اس کی وجہ یہ تھی کہ بہت سی صحیح احادیث تھیں جن کی روایت صرف ایک خاص شہر کے لوگ کر رہے تھے جیسے اہلِ شام یا اہلِ عراق،یا صرف ایک مخصوص گھرانے میں اس کی روایت چلی آرہی تھی جیسے نسخہ برید عن ابی بردۃ عن ابی موسی، نسخہ عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ،یا کوئی صحابی قلیل الروایہ وگمنام تھے اوران سے تھوڑے ہی لوگوں نے روایت کی تھی۔ان انواع کی احادیث عام اہلِ فتویٰ کی نگاہوں سے مخفی رہ گئی تھیں۔پہلے ہر شہر کے جو رواۃ اور علماء صرف اپنے شہر اور اپنے اصحاب کی روایات جمع کرپاتے تھے اب تمام شہروں اور علاقوں کی روایات کو یکجا کرنے لگے۔

راویانِ حدیث کی تحقیق ومعرفت میں بھی پہلے صرف مشاہدہ اور قرائن پر اعتماد کیا جاتا تھا،اب اسے باضابطہ ایک فن بنایا گیا اور اسماء الرجال پر بحث کرکے احادیث کے درجات اور مراتب متعین کئے گئے۔اس کے نتیجہ میں اب یہ واضح ہونے لگا کہ کون حدیثیں متصل ہیں اور کون حدیثیں منقطع ہیں۔اس رجحان کے علمبرداروں میں عبدالرحمٰن بن مہدی، یحییٰ بن سعید قطان، یزید بن ہارون، عبدالرزاق، ابو بکر بن ابی شیبہ، ہناد، احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ، فضل بن دکین اور علی بن المدینی وغیرہ تھے۔

ان حضرات کے نزدیک استنباطِ مسائل کا یہ طریقہ تھا کہ جب درپیش مسئلہ میں قرآن کا واضح حکم مل جاتا تو پھر کسی اور طرف نہیں دیکھتے،اگر قرآنی حکم میں احتمال ہوتا تو حدیث کی روشنی میں اس کا معنی متعین کیا جاتا۔اگر قرآن میں حکم نہ ملتا تو حدیثِ رسول ﷺ کو اختیار کرتے۔حدیث خواہ مشہور اور تمام فقہاء میں رائج ہو یا کسی خاص شہر،یا گھرانے کے ساتھ مخصوص ہو، خواہ صحابہؓ اور فقہاء نے اس حدیث پر عمل کیا ہو یا نہیں، لیکن جب مسئلہ درپیش میں حدیث بھی نہیں ملتی تو جماعتِ صحابہؓ وتابعین کے اقوال کو اختیار کرتے۔اگر تمام فقہاء کسی ایک قول پر متفق ہوتے تو وہ اختیار کیا جاتا لیکن اگر فقہاء میں اختلاف ہوتا تو شہر اور علاقہ کے فرق سے قطعِ نظر اس راوی کا قول اپنایا جاتا جو زیادہ صاحبِ علم، صاحبِ ورع اور دقیق الضبط ہوتا یا جو مشہور ہوتا۔اگر کسی مسئلہ میں دو قول یکساں درجے کے ہوتے تو اس مسئلہ میں دو قول باقی رکھتے۔اگر یہ سب ممکن نہ ہوتا تو پھر قرآن وحدیث کے عموم واشارات اور اقتضاء میں غور کرکے دو قریب یکساں درجہ کے مسئلوں میں ایک حکم کو دوسرے پر جاری کرتے۔

اس رجحان کے بالمقابل دوسرا رجحان رائے اور فتویٰ کو اختیار کرتا تھا اور رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کرکے کوئی روایت کرنے میں خوف محسوس کرتا تھا۔حضرت عبداللہ بن مسعودؓ جب

حضور ﷺ سے کوئی روایت کرتے تو خوف سے لرز جاتے اور کہتے: "هكذا أو نحوه هكذا ونحوه"۔
حضرت ابراہیم نخعی کہا کرتے تھے کہ ہمیں یہ کہنا زیادہ پسند ہے کہ عبداللہ نے کہا۔
اس رجحان کے علمبرداروں کا خیال تھا کہ فقہ پر ہی دین کی بنیاد ہے لہذا اس کی اشاعت کی جانی چاہیے۔ اس طرح تدوین فقہ انجام پائی اور فقہاء کے اقوال و اصول کے مطابق تخریج مسائل کا سلسلہ جاری ہوا۔ پھر جن فقہاء کے اصحاب نے شہرت پائی وہ منصب قضاء و افتاء پر فائز ہوئے، ان کی تصنیفات و کتب لوگوں کے ہاتھوں تک پہنچیں، ان کے مذاہب مختلف علاقوں میں پھیلے اور پھیلتے گئے، اور جن مذاہب کے اصحاب کو یہ مواقع نہیں مہیا ہوئے اور لوگ ان میں راغب نہیں ہوئے وہ ایک عرصہ بعد ناپید ہو گئے۔

شاہ ولی اللہ اور تقلید

شاہ صاحب نے چوتھے باب کا عنوان ان الفاظ میں قائم کیا ہے: "حكاية حال الناس قبل المائة الرابعة و بعدها"۔ گویا شاہ صاحبؒ نے چوتھی صدی کو حد فاصل تسلیم کرتے ہوئے اس سے پہلے کے اصحاب اور اس کے بعد کے لوگوں کے احوال پر روشنی ڈالی ہے۔

شاہ صاحبؒ کا خیال ہے کہ چوتھی صدی سے پہلے تک لوگوں میں یہ طریقہ نہیں تھا کہ ایک متعین فقہی مسلک کی تقلید کریں۔ شاہ صاحبؒ کی اس تحدید زمانی کا مفہوم یہ نکلتا ہے کہ مکمل تقلید کا رواج چوتھی صدی ہجری کے بعد شروع ہوا۔

شاہ صاحبؒ نے چوتھی صدی ہجری سے قبل کے لوگوں کی اس ضمن میں بنیادی طور پر دو قسمیں کی ہیں: ایک عوام، دوسرے خواص۔

شاہ صاحبؒ کی رائے ہے کہ عوام الناس کا طبقہ اس دور میں مسلمانوں کے درمیان متفق علیہ مسائل میں صرف صاحبِ شرع کی تقلید کرتا تھا۔ وضو، غسل، نماز اور زکوۃ وغیرہ جیسے مسائل تو وہ اپنے والدین سے سیکھ لیتے تھے، کوئی مسئلہ پیش آتا تو کسی تعین کے بغیر کسی بھی عالم سے مسئلہ پوچھ لیتے تھے۔

دوسری طرف خواص کا طبقہ تھا۔ اس طبقہ میں سے محدثین کے پاس تو احادیث اور آثارِ صحابہؓ کا اتنا بڑا ذخیرہ ہوتا کہ پھر انہیں کسی اور چیز کی ضرورت نہ رہ جاتی۔ اگر درپیش مسئلہ میں حدیث کے تعارض اور ترجیح واضح نہ ہونے کی وجہ سے اطمینان بخش جواب نہیں مل پاتا تو وہ ایسی صورت میں اپنے سابق فقہاء کے اقوال دیکھتے اور جو قول زیادہ مضبوط نظر آتا اسے اختیار کر لیتے۔ اس طبقہ میں جو لوگ اہل تخریج تھے وہ صریح حکم نہ ملنے کی صورت میں، تخریج حکم کرتے تھے۔ ایسے حضرات اپنے اصحاب کے

مذاہب کی طرف منسوب کئے جاتے تھےاور شافعی یا حنفی کہلاتے تھے۔اصحاب حدیث بھی بسااوقات کسی مذہب کی طرف اس سے زیادہ موافقت کی وجہ سے منسوب کئے جاتے تھے۔

شاہ صاحبؒ بتاتے ہیں کہ چوتھی صدی ہجری کے بعد کے لوگوں میں تبدیلیاں آگئیں۔ان میں جدل واختلاف، تقلید پر اطمینان اور مختلف فنون میں تعمق کی کیفیت پیدا ہوگئی اور ان سب کے نتیجہ میں انتشار واختلاف اور وہم وشکوک پیدا ہوئے۔

اس باب کے آخر میں شاہ صاحبؒ نے ایک اہم فصل قائم کی ہے۔جس کے آغاز میں وہ لکھتے ہیں کہ یہاں پر میں چند ایسی باتیں درج کرنا چاہتا ہوں جن کو سمجھنے میں بڑی غلطیاں ہوئی ہیں،بڑے قلم بہکے ہیں اور بہت لغزشیں ہوئی ہیں۔

اس فصل میں شاہ صاحبؒ تحریر فرماتے ہیں کہ چار فقہی مسالک کی تقلید میں بالخصوص اس دورِ زوال میں بڑی مصلحتیں ہیں۔

اس کے بعد شاہ صاحبؒ نے امام ابنِ حزم کے اس خیال کی تردید کی ہے کہ تقلید حرام ہے۔ شاہ صاحبؒ نے وضاحت فرمائی ہے کہ امام ابنِ حزم کے قول کا مصداق ایسے لوگ ہیں جن کے اندر اجتہاد کی کسی درجہ میں صلاحیت ہو۔لیکن عوام الناس جو اس بات کا اعتقاد رکھتے ہیں کہ حلال اور حرام وہی ہیں جنھیں اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے حرام یا حلال کیا ہے اور دین وہ صرف نبی ﷺ کے قول کو ہی مانتے ہیں، لیکن چونکہ انھیں نہ تو حضور ﷺ کے اقوال کا بذاتِ خود علم ہے اور نہ وہ ایسا معلوم کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں،اس لئے وہ کسی عالم کی اتباع یہ سوچ کر کرتے ہیں کہ وہ ان کے ذریعہ سنتِ رسول ﷺ کی اتباع کر رہے ہیں اور اس کے خلاف جب بھی انھیں محسوس ہوگا وہ اسی لمحہ اس عالم کی اتباع ترک کردیں گے۔ایسے لوگ امام ابنِ حزم کے قول کا مصداق نہیں ہیں۔اس میں کیا فرق ہے کہ ایک شخص ہمیشہ ایک ہی عالم سے پوچھے اور دوسرا کبھی ایک عالم سے پوچھے اور کبھی دوسرے عالم سے جبکہ اس کے دل میں وہی اعتقاد ہے جو اوپر مذکور ہوا۔

اس فصل میں دوسری بات شاہ صاحبؒ نے یہ بتائی ہے کہ الفاظِ حدیث کا تتبع اور کلامِ فقہاء پر تخریج دونوں کی بنیاد دین میں موجود ہے۔ہر دور میں محقق علماء دونوں امور کو اختیار کرتے رہے ہیں۔کسی نے کسی کو کم اور کسی کو زیادہ اختیار کیا۔لہذا یہ درست نہیں کہ کسی ایک امر کو اختیار کیا جائے اور دوسرے کو بالکل ترک کردیا جائے۔شاہ صاحبؒ زور دے کر فرماتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ ہر دو امر ایک

دوسرے کے مطابق ہیں اور ایک سے دوسرے کی کمی پوری ہوتی ہے، لہذا صاحب حدیث کو چاہئے کہ وہ اپنی اختیار کردہ حدیث کو تابعین و مجتہدین کی آراء سے ملائے اور صاحب تخریج کو چاہئے کہ اتنی احادیث پر وہ نظر رکھے کہ اس کی رائے کسی صحیح و صریح حدیث کے خلاف نہ واقع ہو جائے۔

تیسری بات شاہ صاحبؒ نے یہ بتائی کہ فقہاء کے درمیان اختلاف کی اکثر مثالیں بالخصوص وہ مسائل جن میں صحابہؓ کے اقوال دونوں جانب ملتے ہیں جیسے تکبیرات تشریق، تکبیرات عیدین، نکاح محرم، حضرات ابن عباسؓ و ابن مسعودؓ کے تشہد، بسم اللہ اور آمین کا سری یا جہری ہونا وغیرہ، ان سب کی بنیاد محض دو اقوال میں سے ایک قول کی ترجیح پر ہے۔ ان مسائل میں دونوں صورتوں کی اصل مشروعیت پر سلف میں اختلاف نہیں تھا، ان کا اختلاف صرف یہ تھا ان دونوں صورتوں میں کون سی صورت اولیٰ اور افضل ہے۔ یہ اختلاف ٹھیک اسی طرح تھا جس طرح قرآن کریم میں وجوہِ قراءت میں قراء کا اختلاف ہے۔ ایسے مسائل میں سلف نے وضاحت کی ہے کہ ان میں صحابہؓ کا اختلاف تھا اور وہ سب سنت و ہدایت پر تھے۔

شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں کہ صحابہؓ کے بعد تابعین میں بعض حضرات قراءت میں بسم اللہ پڑھتے تھے اور بعض نہیں پڑھتے تھے، کوئی جہری پڑھتا تھا اور کوئی سری پڑھتا تھا، کوئی فجر میں قنوت پڑھتا تھا اور کوئی بغیر قنوت کے فجر پڑھتا تھا، بعض پچھنہ لگانے اور نکسیر پھوٹنے اور قے کرنے پر وضو کرتے تھے اور بعض ان چیزوں سے وضو نہیں کرتے تھے، کچھ صحابہؓ و تابعین مسِ ذکر اور شہوت کے ساتھ عورت کو چھونے سے وضو لازم سمجھتے تھے اور کچھ نہیں سمجھتے تھے، کچھ لوگ آگ پر پکی چیز کھانے سے وضو کرتے تھے اور کچھ نہیں کرتے تھے۔

یہی طریقہ ائمہ مذاہب میں بھی جاری رہا، وہ نہ صرف اس نوع کے اختلافی مسائل میں سختی نہیں کرتے تھے بلکہ حسبِ موقع و ضرورت وہ دوسرے مسلک کے مطابق عمل کرتے اور فتویٰ بھی دیتے تھے۔

اس بحث کے بعد اس فصل میں شاہ صاحب نے چند مفید اور عملی باتیں بطور تنبیہ ذکر فرمائی ہیں اور اسی پر اپنی کتاب کے ساتویں مبحث کو ختم فرمایا ہے۔

و آخر دعونا ان الحمد لله رب العلمين

حجۃ اللہ البالغہ اور ارکانِ اربعہ
ایک تجزیاتی مطالعہ

سرور عالم ندوی

احکامِ شرعیہ کے رازہائے سربستہ کی عقدہ کشائی ابتدا سے ہی وارثینِ نبوت کا منصب جلیل رہا ہے۔ علماءِ ربانیین ہر دور اور ہر زمانہ میں اپنے فہم و فراست اور وجدان و بصیرت سے شریعتِ مطہرہ کے حقائق واسرار اور حِکم و نکات بیان اور امتِ مسلمہ کو ان کے مصالح سے روشناس کرانے کے لئے کوشاں رہے ہیں، جس کے نتیجہ میں امام غزالی کی احیاء العلوم، علامہ ابنِ قیم کی زاد المعاد، امام شاطبی کی الموافقات، عزالدین عبدالسلام کی القواعد الکبریٰ اور علماء و صالحین کے مکاتیب و ملفوظات ظہور پذیر ہوئے۔

اس سلسلہ کی ایک اہم تصنیف حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کی حجۃ اللہ البالغہ بھی ہے جو اپنی تکمیل کے تقریباً کئی سال بعد ۱۲۸۶ھ میں پہلی مرتبہ مطبوعہ شکل میں منظرِ عام پر آئی۔ اس کتاب پر مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کے تاثرات ہیں کہ: "حجۃ اللہ البالغہ اس دورِ عقلیت کے لئے ایک نیا علم کلام بن گیا ہے، جس میں ایک حق پسند و سلیم الطبع انسان کے لئے (جس کو علمی استعداد اور دقتِ نظر کا بھی کچھ حصہ ملا ہو) تشفی کا وافر سامان ہے۔ ہمارے علم میں کسی مذہب کی تائید اور اس کی حکیمانہ توجیہ و تشریح میں (ان زبانوں میں جن سے ہم واقف ہیں) اس پائے کی کتاب نہیں لکھی گئی اور اگر لکھی گئی تو اس وقت علمی دنیا کے سامنے نہیں ہے"۔ (تاریخ دعوت و عزیمت ۵/ ۲۱۶)

حضرت شاہ کی یہ عظیم و جمیل تصنیف اپنی تمام تر خوبیوں اور نکتہ آفرینیوں کے باوجود عصرِ حاضر کی علمی تنزلی، دقیقہ رسی اور نکتہ سنجی سے دوری و کنارہ کشی اور امتِ مسلمہ کی احکامِ شرعیہ میں غور و تدبر سے بے اعتنائی اور سہولت پسندی کے نتیجہ میں بعض علماءِ حق کو جنہیں اللہ نے دین کا صحیح شعور اور

اسرار و رموز شریعت تک رسائی عطا فرمائی ہمیشہ مشعلِ راہ رہی اور متاخر علماء کو متاثر کرتی رہی۔

انھوں نے عصر حاضر کے تقاضوں کے مطابق مانوس اسلوب و انداز بیان میں اسلام کے اہم ارکان کی حقیقتوں اور حکمتوں کو جدت کے انداز میں پیش کیا تاکہ نسلِ جدید کو شخصی انتہاپسندی اور مبالغہ آرائی، در آمد کیے ہوئے افکار و خیالات، زمانے کے جدید رجحانات، معاشی اور اجتماعی نظام اور سیاسی فلسفوں سے متاثر ہونے سے بچایا جاسکے۔ انھیں اغراض و مقاصد کے تحت حجۃ اللہ البالغہ کی تصنیف کے تقریباً دو سو سال بعد دورِ حاضر کے عظیم مفکر مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے اپنی کتاب ''الارکان الاربعۃ'' تالیف کی۔ مولانا اپنی اس کتاب کے سلسلہ میں تحریر فرماتے ہیں: ''اس (کتاب) میں جدید اسلامی نسل کے سامنے ان حقائق کو نئے طریقہ سے پیش کیا ہے جو متقدمین کی کتابوں اور ان کے قدیم اسلوب سے نامانوس اور متوحش ہونے کی وجہ سے ان کے علمی فیوض اور رشحاتِ قلم سے روز بروز محروم ہوتی چلی جارہی ہے۔ یہ ہماری نئی نسل کے لئے بڑے خطرے کی علامت ہے۔ اسلاف کے حق میں سخت کوتاہی اور اس عظیم اسلامی کتب خانہ اور علمی ورثہ کی ناقدری کے مرادف ہے جس کا مقابلہ دنیا کی کسی قوم کا مذہبی کتب خانہ نہیں کرسکتا''۔ (ارکانِ اربعہ، ۱۳)

اس کتاب (ارکانِ اربعہ) کی تدوین میں شاہ ولی اللہ کی حجۃ اللہ البالغہ شیخ ندوی کا بڑا ماخذ رہی ہے۔ وہ تحریر فرماتے ہیں: ''مصنف کو اس سلسلہ میں سب سے زیادہ فائدہ حکیم الاسلام حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی مایہ ناز کتاب حجۃ اللہ البالغہ سے ہوا جو اپنے موضوع پر بے نظیر اور منفرد کتاب ہے۔ شاہ صاحب نے ان چاروں ارکان سے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس کا جوہر اور عطر اس کتاب میں آگیا ہے''۔ (ارکانِ اربعہ، ۱۲)

شیخ ندوی کے اس بیان اور کلام شاہ کی اہمیت و انفرادیت کے مکمل اعتراف کے ساتھ دونوں کتابوں کا تجزیاتی مطالعہ ان میں سے ہر ایک کی جہت اور اس کی قدر و قیمت متعین کرنے میں معاون ثابت ہوسکتا ہے۔ دونوں میں اکثر مقام پر اشتراک کے ساتھ بعض نئی توجیہات اور تفردات بھی پائے جاتے ہیں۔ اس لئے ارکانِ اربعہ کو نہ تو مکمل طور پر حجۃ اللہ البالغہ کی تشریح و تفسیر قرار دیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس سے الگ کوئی مستقل تصنیف کہا جاسکتا ہے بلکہ اشتراک فکر کے ساتھ دونوں کتابوں کے اندر ایسے انفرادی پہلو بھی پائے جاتے ہیں جو ان اکابرین کی قوتِ اختراع، ذہنِ رسا اور جدتِ خیال پر غماز ہیں۔

اشتراکِ فکر

شیخ ندوی کی کتاب ''ارکانِ اربعہ'' میں ابواب الصلوٰۃ کے ضمن میں اذان، اوقاتِ صلوٰۃ کی

تعیین، قبلہ کی طرف رخ کرنے، جماعت، جمعہ، عیدین کی نماز، نوافل وسنن اور ان کی حکمتیں، مصلحتیں اور توجیہات بیان کی گئی ہیں۔ ان میں سے اکثر کلامِ شاہ سے مستفاد یا اس کی تفصیل ہیں۔ ان میں بعض جگہوں پر اپنے فہم و فراست سے بھی بعض اسرار و معانی کا اچھا اضافہ کیا گیا ہے۔ مثلاً وضو کی حکمتوں میں ایک اہم حکمت یہ بھی لکھتے ہیں کہ اگر وضو ایمان واحتساب کے ساتھ عمل میں آئے تو وہ انسان کے اندر ایک قسم کی بیداری اور چستی، خیال و لحاظ کی کیفیت اور نماز کے استقبال اور اس کے نور و سکینت کو قبول کرنے کی استعداد و صلاحیت پیدا کرتا ہے۔ (ارکانِ اربعہ، ۷۷)

جماعت کی حکمتوں میں ایک حکمت یہ بیان کرتے ہیں کہ اس کی وجہ سے عبادات اور ان پر مداومت آسان ہو جاتی ہے اور اس کی تکمیل و ترقی اور کثرت و زیادتی میں مقابلہ اور مسابقت کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ اگر ان عبادات میں انفرادیت یا ناواقفیت کی وجہ سے کوئی خلل واقع ہو جاتا ہے تو جماعت کی وجہ سے اس کو دور کرنے میں بڑی سہولت ہوتی ہے۔ نماز کے احکام و آداب کا سیکھنا اور سمجھنا سہل ہو جاتا ہے اور علماء و فقہاء اور اللہ کے مخلص بندوں کی نقل و پیروی کے بہتر مواقع حاصل ہوتے ہیں۔ (ص ۸۲)

اسی طرح سنن و نوافل اور وتر کی نماز کی شیخ ندوی نے جو حکمت اور مصلحت تحریر کی ہے وہ کلامِ شاہ کی تفصیل اور پرتو ہے۔ البتہ ان میں بعض حکمتیں جو حضرت شاہ صاحب نے بیان کی ہیں انھیں اہم ہونے کے باوجود شیخ ندوی نے نظر انداز کر دیا ہے مثلاً رات کے اخیر حصہ میں نماز پڑھنے کی فضیلت اس لئے بڑھ جاتی ہے کہ وہ ریا اور دکھاوے کے شبہ سے دور ہوتی ہے وغیرہ۔

شاہ صاحب نے "الامور التی لابدمنھا فی الصلاۃ" کے عنوان سے مستقل باب قائم کر کے تکبیر تحریمہ سے سلام تک اکثر ارکانِ صلوٰۃ کی حکمتیں تحریر کی ہیں۔ شیخ ندوی نے اس میں مزید اسرار و حِکَم کا اضافہ کیا ہے۔ تکبیر کی افادیت اور اس کے اثرات، سورۂ فاتحہ کا جمال و جامعیت اور ہر رکعت میں اس کی قراءت کی حکمت، پھر اس کے بعد قرآن کے کسی حصہ کی تلاوت کا مقصد، رکوع میں سبحان ربی العظیم اور سجدہ میں سبحان ربی الاعلیٰ پڑھنے کا راز، درود کی حیثیت و حکمت اور سلام پر خاتمہ حجۃ اللہ سے مختلف انداز اور پیرایہ میں مذکور ہے۔

زکوٰۃ کے باب میں زکوٰۃ کو ایک معین اور مخصوص نظام کے تحت ادا کرنے کی انفاق فی سبیل اللہ کی ترغیب اور زکوٰۃ کی فضیلت واہمیت وغیرہ میں اشتراکِ فکر کا عنصر پایا جاتا ہے۔

مصارفِ زکوٰۃ کے باب میں شیخ ندوی نے صرف سورۃ براءۃ کی ایک آیت ۔۶۰ اور یمن کی

طرف حضرت معاذ بن جبلؓ کو محصل کی حیثیت سے بھیجتے وقت آنحضرت ﷺ کی وصیت پر اکتفا کیا ہے جبکہ حضرت شاہ نے اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے اور اس سلسلہ کی مختلف احادیث نقل کرنے کے بعد اس کے اسرار و حِکَم بیان کرتے ہوئے سادات پر اس کی حرمت کے اسباب و وجوہ بھی بیان کئے ہیں اور مصارفِ زکوٰۃ میں (۱) المحتاجون (۲) الحفظۃ (۳) مال یصرف الی دفع الفتن الواقعۃ بین المسلمین او المتوقعۃ کے ذریعہ نہایت جامع تقسیم کی ہے۔

اسی طرح کن چیزوں پر زکوٰۃ فرض ہے اور کن چیزوں پر نہیں، ان میں اشتراکِ فکر ہونے کے باوجود حضرت شاہ کو یہ تفرد حاصل ہے کہ وہ جن پر فرض ہے اور جن پر فرض نہیں ہے ان کی حکمت و مصلحت بھی بیان کرتے ہیں جبکہ شیخ ندوی نے اس ضمن میں کوئی حکمت و مصلحت بیان نہیں کی ہے۔ مثلاً شاہ صاحب گھوڑے پر زکوٰۃ فرض نہ ہونے کی مصلحت یہ بیان کرتے ہیں: "واما الخیل فلا تکثر صرمھا ولا تناسل نسلا وافرا الا فی اقطار یسیرۃ کترکستان" (۲/۴۰)۔

شیخ ندوی نے زکوٰۃ کے بنیادی مصالح کے باب میں اشتراکِ فکر کے ساتھ محض جدید افکار کے حاملین کے افکار کی، جو زکوٰۃ کو ایک نہایت منصفانہ اسلامی ٹیکس سے زیادہ اہمیت نہیں دیتے، تردید کی ہے اور اس کو تقرب الی اللہ کا ذریعہ بتاتے ہوئے معاشرے کی خود کفالتی، غرباء کی اہم ضرورتوں کی تکمیل، سوسائٹی کے ہر ممبر کے لئے باعزت اور شریفانہ زندگی کے مواقع کی فراہمی کو ثانوی درجہ دیتے ہیں تاکہ وہ حقوق اللہ اور حقوق العباد ادا کر سکیں اور مقصدِ حقیقی اور کمالِ اصلی تک پہونچ سکیں۔ اپنی اس فکر کو کلامِ شاہ اور فکرِ بحر العلوم سے مستحکم کرتے ہیں۔ زکوٰۃ کی حکمت و مصلحت (بخل کی مذمت کرنا اور سخاوت کا مادہ پیدا کرنا) دونوں کے یہاں تقریباً یکساں ہے۔

کہیں کہیں اشتراکِ فکر و نظر کی انتہا مستقل عنوان قائم کر کے اس کے ضمن میں صرف کلامِ شاہ پر اکتفا کر لینے کی شکل میں بھی ظاہر ہوتی ہے مثلاً "زکوٰۃ کا صحیح مصرف اور اس کے مناسب اوقات" اور حج کے باب میں "عالمی فضا اور سوسائٹی پر اس کے اثرات" وغیرہ جیسے مباحث میں صرف حضرتِ شاہ کی عبارت ہی پیش کر دی ہے۔

روزے کے اغراض و مقاصد میں دونوں کا نقطہ نظر ایک ہے اور دونوں روزے کو نفسِ امارہ کے زہر کا تریاق قرار دیتے ہیں۔ اس اشتراک کی وجہ عظیم دونوں کا ایک ہی چشمہ فیاض سے سیراب ہونا ہے اور وہ علامہ ابنِ قیم اور امام غزالی کے آراء و افکار ہیں۔ شیخ ندوی نے اپنی کتاب میں ان دونوں اکابرین

کے خیالات تفصیل سے نقل کیے ہیں۔

روزے کی تعیین و تعداد میں آزادی دینے کے مفاسد (اور وہ تاویل و فرار کا دروازہ کھولنا ہے) تقلیلِ غذا کے مضرات اور مطلق ممانعت کو اختیار کرنے کی مصلحت، توڑ توڑ کر روزہ رکھنے کے فوائد، رمضان کو روزے کے ساتھ مخصوص کرنے اور پورے ایک ماہ تک روزے رکھنے کی حکمت، یوم الشک اور یوم الفطر کے روزے کی ممانعت کے ذریعہ تحریف وغلو سے حفاظت، مسائل و فضائلِ اعتکاف میں شیخ ندوی کلامِ شاہ کے مکمل پیروکار نظر آتے ہیں۔ مسلسل روزہ رکھنے کے نقصانات میں اشتراک کے ساتھ ایک جدت کلامِ شیخ میں مزید نظر آتی ہے اور وہ رہبانیت کا رجحان ہے جس نے انسان کے جسم اور عقل دونوں کو کمزور کر دیا، خاندانوں کا شیرازہ منتشر کر دیا، انسانی سوسائٹی سخت خطرے سے دوچار ہو گئی اور انسان اس منصبِ خلافت سے کنارہ کش ہو گیا جس کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ نے اس پر ڈالی تھی۔ (ارکان اربعہ، ۲۳۰)

حج کی حقیقت اور اس کی روح کو بیان کرنے میں (اور وہ رحمتِ خداوندی کو متوجہ کرنا ہے) دونوں کا موقف ایک ہے اور اس کی وجہ دونوں کا اس باب میں احیاء العلوم سے استفادہ کرنا ہے۔ اسی طرح حج کا بڑا مقصد حضرت ابراہیم علیہ السلام سے تجدیدِ تعلق قرار دیتے ہیں اور عملِ حج میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قصہ کی تمثیل پائے جانے میں دونوں متفق ہیں۔ نیز اس عملِ خیر کے ذریعہ افکار و عقائدِ اسلامیہ کو تحریف و فساد اور غلط رسم و رواج سے محفوظ رکھنے کا سبب بتاتے ہیں اور اس کو زیادہ سے زیادہ موثر اور مفید بنانے میں شریعت کے حکیمانہ انتظامات مثلاً میقاتِ حج کے تعین، احرام کی حکمت، حلق کرانے کے راز، تلبیہ کی مصلحت، منیٰ، مزدلفہ اور عرفات کے قیام اور اس کی حکمت وغیرہ میں دونوں کی فکر مشترک ہے۔ البتہ شیخ ندوی نے ان امور میں آیاتِ قرآنی کا بھی استعمال کثرت سے کیا ہے جبکہ حضرت شاہ ان مباحث میں قرآنی آیات بہت کم بیان کرتے ہیں۔

شیخ ندوی کا یہی انداز اور اپنے بیان میں قرآنی آیات کا کثرت سے استعمال اور اس سے استشہاد، ان کی خوبی و انفرادیت اور کتاب کا حسن قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ بھی ان دونوں مذکورہ کتابوں میں ایسی متعدد جداگانہ خوبیاں پائی جاتی ہیں جنھیں ان کے تفردات میں شمار کرنا بیجا نہ ہوگا۔ مثلاً "ارکانِ اربعہ" میں شیخ ندوی کا اسلوب بیان دعوتی اور اصلاحی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قاری پر جس قدر اثرات اس کتاب کے مطالعہ سے مرتب ہو سکتے ہیں حجۃ اللہ البالغہ سے نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ دعوتی اسلوب اور عمل

عقل اور دل دونوں کو متاثر کرتے ہیں جو اس کتاب کا امتیازی پہلو ہے۔اس کے برخلاف حجۃ اللہ البالغہ میں علمی، فنی اور فقہی مباحث کثرت سے بیان کیے گئے ہیں۔حجۃ اللہ البالغہ کے تفردات میں یہ پہلو ممتاز اور نمایاں ہے۔حضرت شاہ اپنی اس اہم تصنیف میں احادیث نبوی کا استعمال بمقابلہ شیخ ندوی کثرت سے کرتے ہیں اور پھر اپنے ذہنِ رسا اور قوتِ اختراع اور ان سب سے بڑھ کر توفیقِ الٰہی کے ذریعہ ان میں مذکور اکثر تشریح طلب امور کی تفسیر اور اس کی حکمت و مصلحت بیان کرتے چلے گئے ہیں۔اس کے مطالعہ سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ حضرت شاہ صاحب اپنے مخصوص اسلوب و انداز بیان کے ذریعہ امتِ مسلمہ کو اس پہلو اور زاویہ نگاہ سے احادیثِ نبوی کے مطالعہ اور تدریس کی دعوت دینا چاہتے ہیں اور یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ احادیثِ نبوی میں اس کے تمام تقدس واحترام کے ساتھ اس پہلو سے مطالعہ امت کے لئے زیادہ مفید اور سودمند ہو سکتا ہے۔

اسی طرح اس پوری کتاب میں فقہی مباحث کو جس کثرت سے بیان کیا گیا اور اس کے اہم نکات واضح کیے گئے ہیں وہ ارکانِ اربعہ میں مفقود ہیں اور اس کتاب کا یہی وصف اس کو دعوتی اسلوب سے جدا کرتا ہے کیونکہ علمی، فقہی اور فنی مباحث مفید تو ضرور ہیں لیکن عام دعوتی اسلوب کا حق ادا نہیں کر سکتے۔اس پہلو سے ان دونوں کتابوں کا مطالعہ اشتراکِ فکر کے ساتھ ساتھ مختلف مقامات پر ان کے تفردات کو بھی نمایاں کرتا ہے جنھیں ذیل میں پیش کیا جاتا ہے۔

تفرداتِ شاہ

شاہ ولی اللہ کی حجۃ اللہ البالغہ میں متعدد ایسے مسائل اور امورِ دینیہ واحکامِ شرعیہ کی حکمتیں، نکات اور توجیہات پائی جاتی ہیں جنھیں شیخ ندوی نے ارکانِ اربعہ میں یا تو نظر انداز کر دیا یا ان سے قصداً تعرض نہیں کیا حالانکہ موضوع اور اسرار وحکم کے اعتبار سے اس کے مستحق تھے کہ انھیں بھی تذکرے میں لایا جاتا۔مثلاً سات سال کی عمر میں بچوں کو نماز کی ترغیب دینا اور دس سال میں بالتاکید نماز پڑھانے کے باب میں شاہ صاحب نے تفصیلی بحث کی ہے اور بلوغ عقل کو اصل معیار قرار دیا ہے جو دس سال سے کم عمر میں دشوار ہے۔ضرورت کے وقت "جمع بین الصلاتین" کے مسئلہ کو بھی شاہ صاحب نے مفصل بیان کیا ہے اور اس کی حکمتیں اور مصلحتیں تحریر کی ہیں۔اوقاتِ صلوٰۃ کو اصلاً تین قرار دیتے ہوئے آیتِ قرآنی ﴿اقم الصلوٰۃ لدلوك الشمس الی غسق اللیل وقرآن الفجر، ان قرآن الفجر كان مشهودا﴾ (بنی اسرائیل-۷۸) کی حکیمانہ تفسیر وتشریح کے ساتھ نمازِ پنجگانہ کا

خوبصورت ثبوت فراہم کیا ہے۔ جسے تفردات شاہ کا اہم کارنامہ قرار دیا جاسکتا ہے۔

خفین (موزوں) اور جوتوں میں نماز پڑھنے کی اجازت کی وجہ یہود کی مخالفت اور طلوع آفتاب اور غروب شمس کے وقت نماز ادا کرنے کی ممانعت کا سبب مجوسیوں کی سورج کی عبادت کے اشتباہ سے بچنا بتاتے ہیں۔

فقہی مسائل کے تناظر میں صلوٰۃ معذورین، صلوٰۃ جنازہ، صلوٰۃ استخارہ، سترہ اور سجدۂ سہو میں سے اکثر کو مستقل باب کے تحت اور بعض کو ضمناً مگر مفصل بیان کیا ہے جبکہ شیخ ندوی نے اس کا کہیں ذکر نہیں کیا۔

ابواب الزکوٰۃ میں مقادیر زکوٰۃ کو مستقل باب کے تحت بیان کر کے ان کے حِکم و مصالح کو تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ نصاب زکوٰۃ کی ایک حکمت شاہ صاحب نے ایک اوسط خاندان کی سال بھر کی لازمی ضروریات کی کفایت کرنے کے برابر مال و اسباب بتائی ہے مثلاً پانچ وسق کھجور اور غلہ کی مقدار ایک مختصر خاندان، جو شوہر، بیوی، خادم اور چند اولاد پر مشتمل ہو، کے لئے سال بھر کی غذا بن سکتی ہے کیونکہ ایک انسان دن بھر میں ایک رطل یا مُد سے زیادہ نہیں کھا سکتا اور اس طرح یہ مقدار خوراک سال بھر کے لئے کافی ہو سکتی ہے۔ اسی طرح اونٹ، بکری وغیرہ کی تعداد کا ذکر ہے۔ اسی ضمن میں صدقہ فطر کو بھی بیان کیا ہے جبکہ شیخ ندوی نے ان کا کوئی باب قائم نہیں کیا ہے البتہ ضمناً اس پر گفتگو کی ہے۔

ابواب الصوم میں شاہ صاحب کے تفردات کثیر اور اہم ہیں۔ مثلاً شیخ ندوی نے ارکانِ اربعہ میں فضائل و احکامِ صوم کو نہایت مختصر طور پر پیش کیا ہے۔ اس کے برخلاف شاہ صاحب نے فضائلِ صوم اور احکامِ صوم کا مستقل باب قائم کیا ہے اور ان سے متعلق متعدد احادیث نقل کرنے کے بعد حسبِ عادت ان کی حکمتیں اور مصلحتیں بیان کی ہیں۔ مثلاً روزے میں چاند کی رویت کو بنیاد بنانے کی مصلحت یہ تحریر فرماتے ہیں کہ چاند دیکھ کر روزہ رکھنا ایک تو اشتباہ سے بچاتا ہے، دوسرے امورِ ظاہری پر عمل تمام لوگوں کے لئے آسان ہو جاتا ہے اور اس طرح تعمق کی صورت میں اعتذار کی راہ بند ہو جاتی ہے۔ اس مسئلہ کو شیخ ندوی نے سرے سے بیان ہی نہیں کیا۔ ترغیب فی السحور اور تقدیم الفطر کی حکمت اور اسرار و رموز حجۃ اللہ البالغہ میں شامل ہیں۔

احکام الصوم کے عنوان سے شاہ صاحب نے مستقل باب قائم کر کے فقہی مسائل کے تناظر میں کلام کیا ہے۔ مثلاً بھول کر کھا پی لینے سے روزہ نہ ٹوٹنے کے بارے میں لکھتے ہیں: "من نسی

وھو صائم فاکل او شرب فلیتم صومه فانما اطعمه الله واسقاه"(۲/۵۳)اور قضا روزوں
کے بارے میں یہ حدیث نقل کرتے ہیں:"من مات وعلیه صوم صام ولیه"۔اس سلسلہ کے جملہ
مسائلِ فقہیہ اور ان کے متعلقات بیان کئے ہیں جو تفردات شاہ میں شامل ہیں۔

اسی باب کا ایک اہم مسئلہ "مسئلہ لیلۃ القدر" ہے۔اس سلسلہ میں حضرت شاہ صاحب کا نقطۂ نظر بالکل جدا اور منفرد ہے۔وہ قرآن کی ایک آیت کو بنیاد بنا کر لیلۃ القدر کی دو راتیں بتاتے ہیں: ایک تو وہ رات جس کے سلسلہ میں سورہ دخان کی اولین آیت نازل ہوئی اور اسی رات پورا قرآن آسمانِ دنیا پر اتار آگیا۔وہ رات پورے سال میں کبھی بھی ہو سکتی ہے۔دوسری رات رمضان کے آخری عشرے کی طاق راتوں میں سے کوئی رات ہے جس میں رحمتِ الٰہی کا نزول ہوتا ہے اور ملائکہ روئے زمین پر تشریف لاتے ہیں۔

حضرتِ شاہ اپنے اس نظریہ میں بالکل منفرد ہیں۔مفسرینِ قرآن میں سے کسی نے بھی لیلۃ القدر کی دو راتیں نہیں بتائی ہیں۔علامہ ابنِ کثیر مذکورہ بالا آیت کی تفسیر میں تحریر فرماتے ہیں:اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اس عظیم الشان قرآن کریم کو بابرکت رات لیلۃ القدر میں نازل فرمایا اور یہ رات رمضان المبارک میں ہوتی ہے جیسا کہ بقرہ-۱۸۵ میں وضاحت ہے ﴿شهر رمضان الذی انزل فیه القران﴾۔بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ لیلہ مبارکہ جس میں قرآن شریف نازل ہوا وہ شعبان کی پندرہویں رات ہے۔لیکن یہ قول سراسر تکلف والا ہے۔اس لئے کہ نصِ قرآن سے قرآن کا رمضان میں نازل ہونا ثابت ہے اور جس حدیث میں مروی ہے کہ شعبان میں اگلے شعبان تک کے تمام کام مقرر کر دئے جاتے ہیں وہ حدیث مرسل ہے۔ایسی حدیثوں سے نصِ قرآن کا معارضہ نہیں کیا جاسکتا ہے۔

مولانا تھانوی بیان القرآن میں تحریر فرماتے ہیں:"لیلہ مبارکہ کی تفسیر اکثر نے شبِ قدر سے کی ہے اور اس باب میں آثار بھی ہیں اور بعض نے اس کی تفسیر لیلۃ البراءت سے کی ہے اس بنا پر کہ روایات میں اس کی نسبت بھی واقعات سالانہ کا فیصل ہونا آیا ہے۔لیکن چونکہ کسی روایت میں اس میں قرآن کا نزول وارد نہیں ہوا ہے اور شبِ قدر میں نزول خود قرآن میں مذکور ہے اس لئے یہ تفسیر صحیح نہیں معلوم ہوتی"۔

صاحبِ روح المعانی نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا ایک قول نقل کر کے دونوں اقوال میں

تطبیق کی شکل اس طرح نکالی کہ واقعات لکھ تو شب براءت میں لئے جاتے ہیں مگر سپرد کئے جاتے ہیں شبِ قدر میں۔ اس روایت کو اگر تسلیم بھی کر لیا جائے جب بھی اس کا دائرہ حضرت شاہ کے خیال کے مطابق پورے سال میں دائر نہیں ہوتا اور یہ قول ان کے تفردات کے باب میں ایک جدت خیال کیا جائے گا۔ شیخ ندوی نے اس سلسلہ میں شاہ صاحب کے اس نظریہ پر کوئی کلام نہیں کیا ہے بلکہ اس باب میں لیلۃ القدر کے سلسلہ میں وہ حدیثیں نقل کی ہیں جن سے لیلۃ القدر کا رمضان کی ہی کوئی رات ہونا ثابت ہوتا ہے اور اخیر میں کلامِ شاہ کو من و عن نقل کر دیا ہے۔

حج کے باب میں بھی حجۃ اللہ البالغہ میں بعض اہم اور نادر حکمتیں پائی جاتی ہیں مثلاً حج کے مقاصد میں شعائر اللہ کی تعظیم کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کی شوکت کا اظہار، نیز موسمِ حج میں عصر جاہلی کے عقائدِ فاسدہ کی تردید مقصود ہونا بتاتے ہیں۔ مناسکِ حج کا باب قائم کر کے اس سلسلہ کی متعدد تفصیلات مثلاً قران، تمتع وغیرہ کا ذکر، حج میں جن چیزوں سے بچنا ضروری ہے ان میں سے ہر ایک کی حکمت، مُحرم نکاح کر سکتا ہے یا نہیں اس کا تفصیلی تذکرہ اور فقہی اختلاف، عمرہ میں وقوف عرفہ نہ ہونے کا سبب تفرداتِ شاہ کی اہم مثالیں ہیں۔

اسی باب میں سب سے اہم چیز ''حجۃ الوداع'' کا ذکر ہے جس کو شاہ صاحب نے نہایت تفصیل سے بیان کیا ہے اور تمام جزئیات و تفصیلات کا اس طرح احاطہ کیا ہے کہ اس کا مطالعہ قاری کو یہ سوچنے پر مجبور کر دیتا ہے کہ حضرتِ شاہ اپنے اس بیان کے ذریعہ نہ صرف یہ کہ حج کے مکمل طریقہ اور عمل کو بتانا چاہتے ہیں بلکہ اس کی حکمتیں اور مصلحتیں مسلمانوں کے ذہن میں راسخ کرنا چاہتے ہیں تاکہ حج کا یہ مقدس عمل محض سیر و تفریح نہ بن جائے بلکہ اس کی رحمتیں اور برکتیں ذہنِ انسان میں رچ بس کر ہر صاحبِ استطاعت مسلمان کو اس فریضہ کی ادائیگی کے لئے تڑپاتی رہیں۔

تفرداتِ ندوی

ہر چند کہ شیخ ندوی کی ''ارکانِ اربعہ'' حجۃ اللہ البالغہ سے ماخوذ و مستفاد ہے لیکن اسی پر منحصر نہیں، بلکہ مصنف کے وجدان و بصیرت اور غور و تدبر کے ذریعہ معنیٰ فہمی، نکتہ رسی اور اسرار و رموزِ شریعت تک رسائی کی ایسی مثالیں بھی پیش کرتی ہے جو حجۃ اللہ البالغہ میں موجود نہیں اور انھیں بجا طور ان کے تفردات میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً ابواب الصلوٰۃ میں نماز اور بندے کے درمیان ربط سے متعلق جو کلام فرمایا ہے وہ اچھوتا اور جدت آفریں ہے، لکھتے ہیں: ''انسان کا خمیر عشق و محبت سے اٹھا ہے

جس کا مظاہرہ تاریخ کے ہر دور میں خود سپردگی، سرافگندگی اور رضا و تسلیم سے ہوتا رہا ہے۔ اپنے مطلوب و محبوب کے سامنے اپنے وجود کو فنا کر دینے کا جذبہ اس کی سرشت میں داخل ہے۔ انس و محبت کا یہی حاسہ اس کو اسی پروردگار کی طرف متوجہ کرتا ہے جو اس کی ہر ضرورت پوری کرتا ہے ﴿والکم من کل ماسالتموہ ط وان تعدوانعمت اللہ لا تحصوھا﴾ (سورہ ابراہیم-۳۴) اللہ رب العزت کی اس قدرتِ کاملہ، شانِ رحیمی اور صفتِ خلاقیت کے نتیجہ میں کائنات کی ہر شے محوِ عبادت اور سربسجود ہے۔ جب دنیا کی ہر شے سربسجود ہے تو انسان اپنے عقل و شعور کی وجہ سے عبادت کا زیادہ مستحق تھا۔

لیکن اس کی عبادت کا انداز نباتات و جمادات، حیوانات و اجرامِ فلکی سے جدا ہونا چاہئے تھا جو اس کی فطرت، اس کے فرائضِ منصبی، اس کائنات میں اس کے مرتبہ و مقام اور اس کی ذمہ داری اور فریضہ کے ساتھ ہم آہنگ ہو جو خلافتِ الٰہی کی صورت میں اس کے کاندھوں پر ڈالی گئی ہے۔ ان ذمہ داریوں اور فرائض کی وجہ سے اس کو مستقل طرزِ عبادت اور نظامِ عبادت کی ضرورت تھی جس کے لئے حکمتِ الٰہی اور شریعتِ ربانی نے نماز کی شکل میں موزوں اور مناسب طرزِ عبادت کا انتخاب فرمایا جو فطرتِ انسانی اور تقاضہ بشری کی تسکین و تکمیل کا سبب ہے"۔

ربط و تعلق کی اس پوری حکمت کو شیخ ندوی نے بڑی تفصیل سے آیاتِ قرآنی کی روشنی میں تحریر فرمایا ہے۔ وہ نماز کو کوئی فوجی ڈسپلن نہیں قرار دیتے جس میں ارادہ و اختیار کا کوئی دخل نہیں ہوتا، بلکہ نماز کو جسم، عقل اور قلب تینوں کی نمائندہ بتاتے ہیں اور ان تینوں کی نمائندگی کے ساتھ نماز کی ادائیگی سے اس کا اصل مقصد حاصل ہو سکتا ہے۔ ورنہ تفرد کی شکل میں اشراقی صوفیوں، جاہل عیسائی راہبوں اور عہدِ اخیر کے یہودیوں کی طرح محض جسمانی حرکات، فکر و مراقبہ اور گریا و بکا کی تصویر تو بن سکتی ہے لیکن عبادت کی روح جلوہ گر نہیں ہو سکتی۔

نماز کے باب میں مساجد اور مسلم معاشرے میں ان کی اہمیت و مرکزیت کو شیخ ندوی نے اچھے انداز سے بیان کیا ہے جبکہ حجۃ اللہ میں ایسا کوئی تذکرہ نہیں پایا جاتا۔

دیگر مذاہب میں نماز کا جو تصور اور طریقہ رہا ہے مثلاً یہودی مذہب میں نماز کی حقیقت، رومن کیتھولک عیسائیوں میں نماز کی شکل، پروٹسٹنٹ فرقہ میں نماز کا طریقہ، ہندو مذہب میں نماز کا تصور، ان تمام چیزوں کا تفصیلی تذکرہ اس کتاب کی انفرادیت ہے۔ اسی طرح تمام ارکانِ اسلام

روزہ، زکوۃ اور حج، ہر رکن کا دیگر مذہب میں جو تصور ہے اس کا تفصیلی تذکرہ کرتے ہیں اور اس میں اسلام کی اصلاحات کو بھی بیان کرتے ہیں۔

ابوابِ زکوۃ کی ابتدا میں متعدد آیاتِ قرآنی کے ذریعہ تمام چیزوں کو اللہ کی ملکیت اور انسان کی طرف مال کی اضافت کا راز اور حکمت بتاتے ہوئے اچھی بات یہ لکھی ہے: "اگر مال کو خدا کی طرف منسوب کر کے انسان کو اس سے محروم کر دیا جاتا تو اس میں تعجب اور چوں و چرا کی کوئی بات نہ تھی لیکن اس سے انسان خود اعتمادی، ولولۂ کار، قوتِ نمو، جذبۂ مسابقت، ذوقِ جستجو اور مختصر الفاظ میں زندگی کے اس کیف و سرور سے محروم ہو جاتا جو اپنی کوشش کے نتائج اور اپنی محنت کا ثمر دیکھ کر اس کو حاصل ہوتا ہے۔ اس لئے اللہ تبارک و تعالیٰ نے مال کا انتساب بار بار انسان کی طرف کیا ہے"۔ (ارکانِ اربعہ، ۱۴۴)

اسی طرح زکوۃ کی خصوصیات میں تبشیر و انذار اور تواضع و تقویٰ اور اخلاص کو شامل کرنا جدت شیخ ہے۔ تحریر فرماتے ہیں: "ان خصوصیات میں سب سے نمایاں اور موثر چیز ایمان و احتساب کی وہ روح ہے جو اس فریضہ میں جان ڈالتی ہے اور وہ ہمیشہ دنیا و آخرت میں اس کے نتائج و ثمرات، اجر و ثواب، مال و دولت میں برکت یا زکوۃ نہ ادا کرنے والوں کو عذابِ الیم کی وعید اور بے برکتی جو قرآن و حدیث میں مذکور ہے وہی اس کی ادائیگی پر آمادہ کرتی ہے۔ اس روح یا اسپرٹ سے رسمی ٹیکس، سرکاری قوانین اور معاشی حد بندیاں قدرتی طور پر بالکل محروم ہیں"۔ اسی طرح تقویٰ، تواضع اور اخلاص کی اسپرٹ کو بھی زکوۃ کی امتیازی خصوصیات قرار دیتے ہیں جو کلامِ شاہ میں نہیں ملتیں۔ اسی باب میں زکوۃ اور سود کے مابین فرق اور اس کی تفصیلات کا بیان ارکانِ اربعہ کا انفرادی وصف ہے۔

قدیم مذاہب کا تذکرہ کرتے ہوئے اسلامی اصلاحات کا بھی تذکرہ کیا ہے اور اس کو تحریف و فساد کی تمام آلائشوں سے پاک بتاتے ہوئے واسطوں اور وسیلوں سے مبرا اور مذہبی و طبقاتی اجارہ داری سے پاک بتایا ہے بلکہ اسلام کے نظامِ زکوۃ کو طبقاتی اجارہ داری ختم کرنے کا واحد ذریعہ قرار دیا ہے۔

زکوۃ کی اہمیت کو بیان کرتے ہوئے حضرت ابو بکر صدیقؓ کے موقف کا تفصیلی ذکر کیا ہے اور عقلی اور مثبت دلائل کے ساتھ اس کے نتائج بیان کئے ہیں۔ نقد مال کی زکوۃ میں حضرت عثمانؓ کے موقف اور مسلم حکومتوں کی کوتاہی اور اس کے انجام کا ذکر اس کتاب کا اضافی پہلو ہے۔

اس بابِ زکوۃ میں آنحضرت ﷺ، اہلِ بیت، خلفاءِ راشدین کے طرزِ زندگی کا تفصیلی تذکرہ کرتے ہوئے ہمدردی و غمخواری اور ایثار و قربانی کو اسلامی معاشرے کا عظیم فریضہ قرار دیا ہے اور زکوۃ کو

اسلامی جذبہ اخوت و ہمدردی کی ادنی حد بتاتے ہیں۔ یہ ایک نیا پہلو ہے جو اس کتاب میں پایا جاتا ہے۔ شیخ ندوی نے مسائل کی تعیین میں کہیں کہیں فقہاء کے اختلافات بھی نقل کئے ہیں مثلاً مقدار کی تعیین و تحدید اور مولفۃ القلوب کا مسئلہ۔

روزے کے باب میں شیخ ندوی نے ہجرت کے بعد روزے کو فرض قرار دینے کی جس حکمت کا تذکرہ کیا ہے وہ نکتہ آفرینی کی بہترین مثال قرار دی جاسکتی ہے۔ تحریر کرتے ہیں: "روزہ ہجرت کے بعد اس وقت فرض کیا گیا جب سختیوں کے بادل چھٹ گئے، عسرت و تنگی کا دور ختم ہوا اور مسلمانوں نے مدینہ میں اطمینان کی سانس لی اور ان کی زندگی کشادگی اور آرام کے ساتھ بسر ہونے لگی۔ ایسا شاید اس لئے ہوا کہ اگر پریشان حالی کے دور میں روزہ کا حکم نازل ہوتا تو بہت سے لوگ اس کو مجبوری کا روزہ اور معاشی حالات اور اس ماحول کا نتیجہ سمجھتے جو مکہ میں تھا اور یہ محسوس کرتے کہ روزہ صرف فقراء و مساکین اور مصیبت زدوں اور مظلوموں کے لئے ہے، اغنیاء اور خوشحال لوگ اس سے مستثنیٰ ہیں"۔ (ارکانِ اربعہ، ۲۵۲)

عاشورہ کے روزے کے موضوع پر نہایت جامع اور مدلل گفتگو فرمائی ہے۔ اس کی تاریخی، مذہبی اور دینی حیثیت کو بیان کرنے کے بعد اس سلسلہ کی مختلف صحیح احادیث نقل کرتے ہوئے اس سلسلہ میں مختلف افکار و آراء کا ذکر کیا ہے اور دلائل کے ساتھ ان کی تردید کرتے چلے گئے ہیں۔ مثلاً بیرونی کا نقطہ نظر ان کی کتاب "الآثار الباقية عن القرون الخالية" سے نقل کیا ہے کہ عاشورہ کا روزہ یہود کے یہاں کفارہ کا روزہ تھا۔ شیخ ندوی رقمطراز ہیں کہ بیرونی کا یہ بیان (اس کی حساب دانی اور غیر معمولی ذہانت کے اعتراف کے ساتھ) متعدد مفروضوں پر قائم ہے۔ اس کا پہلا مفروضہ تو یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اور دوسرے صحابہ سے منقول حدیث کے ابتدائی الفاظ: "لما قدم النبی ﷺ المدينة او لما دخل المدينة" سے رسول ﷺ کی مدینہ تشریف آوری کے پہلے دن کو مراد لینا بیرونی کا وہم ہے اور وہ دراصل فنِ حدیث سے ان کی بے تعلقی اور صحابہ کرامؓ کے طرزِ کلام اور ان کی تعبیرات سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے۔ یہ اسلوب احادیث میں بکثرت ملتا ہے (ارکانِ اربعہ، ۲۴۶) پھر اس کے بعد اس کی مختلف دلیلیں دیتے ہیں۔ ان کا دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ حدیث میں جس صومِ عاشورہ کا ذکر ہے وہ یہود کے مذہبی مہینہ "تشری" کا دسواں روز ہے جس کو "یومِ کپور" کہا جاتا ہے یعنی کفارہ کا روزہ جو یہودیوں میں بہت مشہور و معروف ہے۔ اس کے ان مفروضہ کو نقل کرنے کے بعد اس کی

تردید توریت کے متعدد بیانات اور احادیثِ صحیحہ سے کرتے ہیں۔اس سلسلہ میں بیرونی کے علاوہ دیگر مغربی مصنفین کے اقوال وافکار بھی نقل کرتے ہیں جو اس فکر کے حامی اور موافق ہیں اور ان کا انہیں کے بعض علماء کے بیانات سے جواب دیا ہے۔جبکہ اس سلسلہ میں کلامِ شاہ میں صرف چند سطریں ملتی ہیں جنہیں فیصلہ اور کلمہ اخیر کا درجہ دیا جا سکتا ہے۔

اسی طرح فرضیتِ صوم کی آیاتِ قرآنی نقل کرنے کے بعد" وعلى الذين يطيقونه"کی تفسیر و تشریح میں مختلف علمی،لغوی،فنی اور دینی زاویہ نگاہ سے سیر حاصل بحث کی ہے جس کو حضرت شاہ نے نہ صرف یہ کہ ترک کیا بلکہ ان آیاتِ کریمہ کا ذکر ہی نہیں کیا ہے۔

روزے کے باب میں بھی قدیم مذاہب میں ان کے الگ الگ تصورات کا تفصیلی تذکرہ کرنے کے بعد اس نیک عمل میں اسلامی اصلاحات،فکری تنزیہات اور اس کے احترام و تقدس کو بیان کیا ہے۔ جبکہ شاہ صاحب نے اس سلسلہ کا کوئی باب قائم نہیں کیا ہے۔

حج کے باب میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا مکمل قصہ ارکانِ اربعہ کا انفرادی وصف ہے جس میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی مکمل زندگی کا،جو ابتلاء و آزمائش کی بھٹیوں سے نکل کر انعاماتِ الٰہی کی وسعتوں تک محیط ہے،تفصیلی تذکرہ ہے۔

حجِ بیت اللہ کے باب میں مدینۃ الرسول کی زیارت و حاضری کا تذکرہ،جو اگرچہ ارکانِ حج میں نہیں ہے تاہم حج کے ساتھ اس کو ایک مستقل روایت کا بلکہ شعار کا درجہ حاصل ہے حضرت شاہ ولی اللہؒ کے یہاں اجمالاً یا تفصیلاً نہیں ملتا لیکن شیخ ندوی نے ایک مستقل باب کے تحت اس موضوع پر گفتگو فرمائی ہے۔

اسی طرح اعمالِ حج کے تناظر میں عصرِ حاضر کی باطل تحریکات وافکار کا تنقیدی تجزیہ بھی پیش کیا ہے مثلاً دنیا کے تمام مسلمانوں کا حج کے موقع پر یکجا اجتماع کو قومیت کا دم بھرنے والوں کے لئے ایک بڑا چیلنج قرار دیتے ہیں۔

ان تمام مذکورہ بیانات،اشتراک و تفردات،شرعی نکات اور امورِ دینیہ کے رازہائے سربستہ کی عقدہ کشائی کے بعد عصرِ حاضر کے مشہور عرب فقیہ یوسف القرضاوی کے اس تبصرہ سے انکار کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی کہ ہندوستان میں شاہ ولی اللہ کی حجۃ اللہ البالغہ کے بعد اسرارِ شریعت پر سید ابوالحسن علی ندوی کی ارکانِ اربعہ سے زیادہ بہتر کوئی کتاب نہیں لکھی گئی۔

زکوۃ اور تزکیہ نفس

حجۃ اللہ البالغہ کی ایک بحث

عبید اقبال عاصم

زکوۃ عربی زبان کا لفظ ہے جس کا مادّہ زَکَا، یزکو، زکاءً، وزکا بمعنی بڑھنا، پھلنا پھولنا ہے۔ زکوۃ کے اصلی معنی نمو (بڑھنا اور افزونی) ہیں۔ علاوہ ازیں لغت میں زکوۃ کے معنی طہارت اور برکات بھی ہیں۔ شریعت میں اس سے مراد شرائطِ مخصوصہ کے ساتھ کسی مستحق آدمی کو اپنے مال کے ایک معین حصہ کا مالک بنا دینا ہے: "تمليك مال مخصوص لمستحقه بشرائط مخصوصة"۔

لسان العرب میں ان معنی کے ساتھ برکت اور صلاح کا بھی اضافہ ہے۔ کیونکہ قرآنِ پاک اور احادیثِ مبارکہ میں یہ لفظ ان سب معانی میں استعمال ہوا ہے۔ اپنے مال سے مستحقین کا جو مخصوص حصہ نکالا جاتا ہے شریعت میں اسے زکوۃ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ (زکوۃ) معنوی طور پر اس کے نمو کا سبب ہوتی ہے اور یہ پاکیزگی یا نمو مال ہی کو نہیں زکوۃ دینے والے شخص کو بھی حاصل ہوتی ہے۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے ﴿خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾ (توبہ-۱۰۳) اس کی مزید تفصیلات فقہ الزکوۃ میں دیکھی جا سکتی ہیں۔

زکوۃ اسلام کے بنیادی پانچ ارکان میں سے ایک اہم رکن ہے۔ اس کی اہمیت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ قرآن مجید میں یہ لفظ (زکوۃ) تیس مرتبہ آیا ہے جس میں ۲۷ مرتبہ اس کا ذکر نماز کے ساتھ ہے اور بیشتر مقامات پر انہیں صیغوں میں استعمال ہوا ہے جس میں لفظ صلوۃ آیا ہے جیسے ﴿یقیمون الصلوة ويؤتون الزكوة﴾ (توبہ-۷۱) اور ﴿اقاموا الصلوة واتوا الزكوة﴾ (بقرہ-۲۷۷) وغیرہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک مؤمن و مسلم کے لئے جس طرح یہ ضروری ہے کہ وہ دن میں پانچ مرتبہ

فریضہ نماز ادا کرے اسی طرح اگر وہ صاحبِ نصاب ہو تو زکوٰۃ بھی ایسے ہی ادا کرے اور جس طریقہ سے وہ نماز ادا کرنے کا طریقہ اور اس کے مسائلِ ضروریہ سے واقفیت رکھنا چاہتا ہے اور اجتماعیت کی پابندی کا خواہشمند ہوتا ہے ایسے ہی زکوٰۃ کی ادائیگی، اس کے مسائلِ ضروریہ اور اجتماعی نظم سے بھی واقف ہو۔

بیشتر مفسرین کا خیال ہے کہ زکوٰۃ کی فرضیت کا زمانہ رسولِ اکرم ﷺ کی ہجرتِ مدینہ کے بعد کا ہے جیسا کہ مذکورہ بالا آیاتِ زکوٰۃ میں سے آٹھ مقامات مکی سورتوں سے اور بقیہ مدنی سورتوں سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ مکہ میں زکوٰۃ سے متعلق جو آیات ہیں وہ بعینہ وہ زکوٰۃ نہیں ہے جو مدینہ میں مقدار اور نصاب کے ساتھ شروع ہوئی اور جس کی وصولیابی کے لئے باقاعدہ منظم طریقہ اختیار کیا گیا۔ مکہ میں زکوٰۃ کے حدود و قیود مقرر نہیں تھے بلکہ افراد کی ایمانی اور اخلاقی حس پر چھوڑ دیا گیا تھا، کبھی تھوڑا مال بھی کافی ہو جاتا تھا اور کبھی ضرورت کثیر مال کی بھی متقاضی ہوتی تھی۔ ارشادِ باری تعالیٰ ﴿والذين في اموالهم حق معلوم. للسآئل والمحروم﴾ (معارج، ۲۴-۲۵) کی آیات سے مقدار اور نصاب کی تعیین لازم نہیں آتی۔ اس سے اتنا اندازہ ہو جاتا ہے کہ جو زکوٰۃ مدینہ میں فرض ہوئی وہ نصاب اور مخصوص مقدار والی زکوٰۃ ہے ورنہ اصلاً زکوٰۃ مکہ میں واجب ہو گئی تھی جس کا ثبوت مکی آیت ﴿واتوا حقه يوم حصا ده﴾ (انعام-۱۴۱) سے ملتا ہے۔

نصابِ زکوٰۃ اور اس کی شرح کی تلخیص قرآن و حدیث کی روشنی میں پوری بحث و تمحیص کے بعد علامہ یوسف القرضاویؒ نے "فقہ الزکوٰۃ" میں دی ہے جس کو اردو ترجمہ کے ساتھ مولانا شمس پیرزادہ نے بڑے جامع انداز سے اس طرح پیش کیا ہے (بیروت، غیر مورخہ، ۱/۳۷-۳۸؛ اردو ترجمہ بمبئی ۱۹۸۰ء، ۶۴۰-۶۴۵)

سونا- بیس مثقال = پچاسی گرام
چاندی دو سو درہم = ۵۹۵ گرام
ان دونوں کی شرح ڈھائی فیصد اور شرط حولانِ حول (پورا ایک سال گذرنا) ہے۔

زرعی پیداوار = پانچ وسق = ۳۰۰ صاع = ۶۵۳ کیلو گرام

اس کی شرح صرف بارش کے ذریعہ سیراب زمینوں پر کی ہوئی کاشت میں دس فیصد اور بقیہ دیگر ذرائعِ آبپاشی سے سیراب زمینوں پر کی ہوئی کاشت میں پانچ فی صد (فصل کٹنے کے وقت مدت متعینہ ہے) جنہیں بالترتیب عشر اور نصف العشر فقہی اصطلاح میں کہا جاتا ہے۔

مختلف جانوروں کی زکوٰۃ مختلف انداز سے فقہ کی متداول کتابوں کے مطابق مقرر ہے۔

زمینوں اور خزانوں کی زکوٰۃ متفقہ طور پر خمس یعنی بیس فی صد ہے۔

امام الہند حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے اپنی بلند پایہ، مایہ ناز کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں شرعی احکام کی مصلحتیں عقلِ انسانی سے قریب تر کر کے منطق و فلسفہ کے سہارے بڑے دلکش انداز میں بیان کی ہیں۔ زکوٰۃ کے ابواب میں حضرت شاہ صاحبؒ نے اس سے متعلقہ متفرق احکام اور ان کے شرعی مصالح کو بہت سلیس اور واضح طور سے پیش کیا ہے (کتب خانہ رشیدیہ دہلی، ۱۳۷۲ھ، ۲/۳۹-۴۸)

اس کے وجوب کی مصلحتوں کے بارے میں شاہ صاحبؒ کا ماننا ہے کہ "اس کا تعلق انسان کی اپنی اصلاح سے بھی ہے اور تمدنی زندگی سے بھی۔ اپنی اصلاح (اصلاحِ نفس) کے سلسلہ میں شاہ صاحبؒ نے نفس کی پاکیزگی کی بنیاد زکوٰۃ پر رکھی ہے کیونکہ زکوٰۃ کی اصل طہارت ہے جو اصل مال سے کچھ مال کو نکال کر بقیہ مال کو پاکیزہ بناتا ہے۔ یہ آدمی تبھی کر پاتا ہے جب کہ اس کے اندر ملکوتی جوہر (سخاوت) ہو جو بہیمی قوت (بخل) کی ضد ہے۔ اس طرح زکوٰۃ کے ذریعہ انسان بخل کی بدترین عادت سے چھٹکارا حاصل کر لیتا ہے جس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ آدمی کا دل سخی ہو جاتا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے فرماں بردار بندوں میں ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی فرماں برداری کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اس کی کبریائی کو تسلیم کرنے لگے۔ اسی وجہ سے اس کے نفس کو سکون محسوس ہوتا ہے اور وہ اپنی برائیوں پر قابو پا لیتا ہے چونکہ اس کی بنیاد ایک ملکوتی جوہر (سخاوت) پر رکھی گئی ہے اس لئے وہ بہر طور مستحسن ہے۔

دوسری مصلحت مدنی زندگی کے تعلق سے ہے کیونکہ زمانہ کبھی ایک سا نہیں ہوتا۔ اس کے شام و سحر بدلتے رہتے ہیں اور وہ امیروں کو غریبی سے اور غریبوں کو دولتمندی سے ادلتا بدلتا رہتا ہے۔ آدمی کا کچھ پتہ نہیں کہ آنے والا لمحہ اس کے ساتھ کیا سلوک کرے؟ اگر وہ آج دینے کی پوزیشن میں ہے تو اسے غریبوں، ناداروں اور مفلسوں کا دھیان رکھنا چاہئے تاکہ اگر خدانخواستہ کل اس کے ساتھ یہ حالات پیش آ جائیں تو زمانہ کے تونگر اس کے کام آئیں۔ اس کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ باہمی فکرمندی سے شہر کا نظم بھی درست رہتا ہے کہ اس طریقہ پر کس مپرسی کے شکار ضرورت مندوں کا بھلا ہو جاتا ہے۔ اس واسطے مالداروں سے زکوٰۃ لے کر غریبوں میں تقسیم کرنا عقل و مصلحت کے عین مطابق ہے، اسی میں سماج کی فلاح و بہبود مضمر ہے۔

ابواب الزکوٰۃ کے مطالعہ سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ انسانی نفسیات کا گہرا علم رکھتے تھے اور وہ نفسیات سے قریب تر احکام و شرائع کی مصلحتیں بیان کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے

انھوں نے نقلی توضیحات سے زیادہ عقلی توجیہات پر زور دیا۔اس باب میں اگرچہ انھوں نے قرآن کی آیات کے بہت کم حوالے دیے ہیں مگر بہر حال دے ہیں اور وہ مندرجہ ذیل ہیں:

﴿لم نك من المصلين. ولم نك نطعم المسكين. وكنا نخوض مع الخآئضين﴾ (مدثر،۴۳-۴۵) (حجۃ اللہ البالغہ،۲/۳۹)،﴿ففی رحمة الله هم فيها خلدون﴾(آل عمران-۱۰۷)،﴿اولٓئك عليهم لعنة الله والملئكة والناس اجمعين. خلدين فيها﴾ (بقرہ،۱۶۱-۱۶۲) (حجۃ اللہ البالغہ،۲/۴۲)۔

اسی طریقہ پر مصارفِ زکوٰۃ میں ضمناً ایک آیت کا ٹکڑا﴿اشدآء على الكفار رحمآء بينهم﴾(الفتح-۲۹)کو صراحت کے ساتھ ذکر کیا ہے۔حقیقت یہ ہے کہ شاہ صاحب ہر بات قرآن کی روشنی میں ہی کہتے ہیں۔یہی حال احادیثِ مبارکہ کا ہے اگرچہ وہ نسبتاً قرآنی آیات سے زیادہ ہیں پھر بھی وہ اتنی زیادہ نہیں۔ فضیلت ،سخاوت اور بخل کی قباحت کے مشترکہ بیان میں گیارہ احادیث ملتی ہیں۔مقادیرِ زکوٰۃ میں پانچ،مصارفِ زکوٰۃ میں سات اور زکوٰۃ سے متعلقہ امور کے باب میں گیارہ بارہ احادیث۔اس طریقہ پر اس باب میں تقریباً کل چھبیس احادیث ہیں جو بغیر کسی روایت اور حوالہ وسند کے مجملاً بیان کی گئی ہیں۔یہ مقامات تو وہ ہیں جن میں انھوں نے ارشاداتِ رسول ﷺ نقل فرمائے ہیں، بقیہ بہت سے مقامات پر ان کا خلاصہ اپنے الفاظ میں بیان کر دیا ہے۔شاہ صاحبؒ دوسرے مصنفین کی طرح زکوٰۃ کے فضائل کے تعلق سے بھی کوئی معرکہ آراء بحث نہیں کرتے۔ان کی تمام بحثوں کا خلاصہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی سے انسانی اخلاق پر کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں؟اور زکوٰۃ نہ دینے سے انسان میں کیا کمی واقع ہوتی ہے؟اس وقت کے مروجہ علومِ عقلی منطق و فلسفہ کی روشنی میں بحث کرتے ہوئے وہ ملکوتی اوصاف اور بہیمی عادات کا مستقل ذکر کرتے ہیں اور اپنی بات جہاں کہیں انھوں نے شریعت سے مستنبط کرنے کی ضرورت محسوس کی اس کے مطابق انھوں نے احادیث پیش کیں۔

زکوٰۃ کی ادائیگی کو سخاوت سے تعبیر کرتے ہوئے اس کی بنیاد "ملکیت کا بہیمیت پر غالب آنا" مانتے ہیں جو نفس کی تنبیہ کے لئے ضروری ہے۔ فرماتے ہیں:"فكذ لك السخاوة تعدلها البراءة عن الهيئات الخسيسة الدنيوية،وذلك لان اصل السخاوة قهر الملكية البهيمية،وان تكون الملكية هي الغالبة وتكون البهيمية منصبغة بصبغها اخذة حكمها"۔

(اسی طرح سخاوت اس کو دنیاوی صفاتِ رذیلہ سے بری کر دیتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سخاوت کی اصل یہ ہے کہ ملکیت بہیمیت پر غالب آجائے اور ملکیت اس پر حاکم ہو جائے اور بہیمیت ملکیت کے رنگ میں رنگین ہو کر اس کا حکم قبول کرنے لگے)

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ شاہ صاحبؒ نے ابوابِ زکوٰۃ کی عمارت "تہذیب نفس" کی بنیاد پر رکھی ہے کیونکہ جب تک انسان کا نفس صحیح نہیں ہوگا اس وقت تک کوئی ٹھوس تعمیری کام نہیں ہو سکتا۔ یہ بھی شاہ صاحبؒ کی نفسیاتی علوم کے تئیں گہرائی کا شاہد ہے۔

زکوٰۃ کی وصولیابی ایک اہم کام ہے جو شوق و خوف سے عادل حکمرانوں کے ذریعہ وصول کیا جانا چاہئے اور پھر اس کی صحیح تقسیم ہونی چاہئے تبھی ملت شریعتِ اسلامیہ کے اس اہم ترین فریضہ کی برکات سے صحیح طریقہ پر مستفید ہوگی۔ چونکہ شاہ صاحبؒ کا عہد مسلم حکمرانوں کے زوال اور ملتِ اسلامیہ کی انتہائی آزمائشوں کا زمانہ ہے اسی لئے شاہ صاحبؒ اسلام کے اس رکن کی اجتماعیت پر متوجہ کرتے ہوئے اموالِ نامیہ جیسے مویشی، زراعت اور تجارت سے زکوٰۃ وصول کرنے (۲) متمول، مالدار صاحبِ نصاب لوگوں سے (جو سونے، چاندی یا اس کے بقدر متعینہ رقم کے مالک ہوں) زکوٰۃ وصول کرنے (۳) اموالِ نافعہ جیسے خزینوں اور دفینوں سے زکوٰۃ وصول کرنے کی ذمہ داری "عادل بادشاہ" پر ڈال کر اس وقت کے حالات کے تناظر میں اس طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ ملکی نظام کی درستگی اور اسلامی فرائض کی بجا آوری کے لئے ضروری ہے کہ ملک کا انتظام ان صالح افراد کے ہاتھوں میں ہو جو رعایا کا ہر طریقہ پر خیال رکھیں اور صاحبِ ثروت و دولت افراد اس صالح قیادت کو مالی تعاون دیں تاکہ ملکی معاملات بحسن و خوبی چل سکیں اور رعایا خوشحال زندگی گذار سکے اور پھر ان صاحبِ مال وزر کے زکوٰۃ دینے کو شاہ صاحب کوئی احسان نہیں مانتے بلکہ ان کی ضرورت کے پیش نظر ضروری ہے کہ وہ زکوٰۃ ادا کر کے اپنے اموال کی حفاظت کا سامان پیدا کریں۔ فرماتے ہیں: "لانهم احوج الناس الى حفظ المال من السراق وقطاع الطريق، وعليهم انفاقات لا يعسر عليهم ان تدخل الزكوٰة في تضاعيفها"۔

(کیونکہ سب سے زیادہ ان کو چوروں سے اور لٹیروں سے مال کی حفاظت کی ضرورت ہے اور ان پر اخراجات بھی پڑتے رہتے ہیں جن میں زکوٰۃ کو داخل کرنے سے ان پر کوئی بار نہیں پڑتا)

اسی طریقہ پر اموالِ نافعہ کو شاہ صاحبؒ "مالِ مفت" قرار دیتے ہیں کیونکہ دفینوں اور خزینوں

سے جو مال حاصل ہوتا ہے وہ بغیر کسی محنت و مشقت کے ہوتا ہے اور بڑی مقدار میں ہوتا ہے اس لئے ان میں سے زکوٰۃ کا دینا آسان ہے۔ اس قسم کو شاہ صاحبؒ نے اموالِ غنیمت کے مشابہ مانتے ہوئے اس میں سے خمس کا دیا جانا اور اس میں حولانِ حول کی قید نہ ہونے کو عقلی تقاضوں کے مطابق ثابت کیا ہے۔

چونکہ ملکی نظام چلانے کے لئے کثیر دولت کی ضرورت ہوتی ہے لہٰذا ضروری ہے کہ اس میں ان افراد کی بھی حصہ داری ہو جو ملک میں کثیر تعداد میں بستے ہیں۔ ان افراد سے وصول کی گئی تھوڑی تھوڑی رقم افراد کی تعداد زیادہ ہونے کے سبب جمع کرنے پر کثیر ہو جائے گی جس سے غریبوں کی فلاح و بہبود کا سامان ہو سکتا ہے۔ پھر شاہ صاحبؒ زکوٰۃ کی وصولیابی میں اس کو قابلِ ترجیح قرار دیتے ہیں کہ زکوٰۃ اموال کی انھیں اقسام سے لی جائے جن پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

سخاوت کی فضیلت اور بخل کی قباحت کے باب میں شاہ صاحبؒ نے زیادہ زور اس امر پر دیا ہے کہ زکوٰۃ کی روح اصلاح ہے جس پر تہذیبِ نفس کا مدار ہے۔ اس ضمن میں انسانی نفسیات کو پیشِ نظر رکھ کر حضرت شاہ صاحبؒ نے دائمی زندگی یعنی آخرت کے تعلق سے رسول اللہ ﷺ کے ان ارشادات کو ذکر کیا ہے جن میں سخاوت کی ترغیب اور بخل سے بچنے کی تلقین کی گئی ہے۔ یہ احادیث مختصر مگر جاذبِ نظر ہیں جو پڑھنے اور سننے والے پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ مثلاً:

(۱) اتقوا الشحَ فانَ الشحَ اهلك من قبلكم (بخل سے بچو کیونکہ تم سے پہلے لوگوں کو بخل نے تباہ کر دیا)

(۲) ان الصدقة لتطفئى غضب الرب (صدقہ اللہ تعالیٰ کے غضب کو ٹھنڈا کرتا ہے)

(۳) الصدقة تطفئى الخطيئة كما يطفئى الماء النارَ (صدقہ گناہوں کو ایسا دبا دیتا ہے جس طرح پانی آگ کو بجھا دیتا ہے)

(۴) فان الله يتقبلها بيمينه ثم يربيها لصاحبها (اللہ تعالیٰ صدقہ کو اپنے داہنے ہاتھ میں قبول فرماتا ہے اور پھر صدقہ دینے والے کے لئے اس کی پرورش کرتا ہے)

مذکورہ احادیث کی عقلی توجیہات شاہ صاحبؒ نے اپنے انداز سے پیش کی ہیں جن کا لبِ لباب یہ ہے کہ انسان کے دل سے مال کی محبت دور ہو کیونکہ مال کی محبت میں گرفتار انسان سماج کے لئے مضر ہوتا ہے، اس لئے شاہ صاحبؒ ضرورت محسوس کرتے ہیں کہ ایسے افراد کے نفس کو مہذب و مزکی کرنے کے لئے تبشیر و تنذیر سے کام لے کر ایک طرف تو خوفِ آخرت اور اس عذاب کی تمثیلی شکلوں

سے آگاہ کیا ہے تاکہ عوام اپنے بخل کو دور کر کے زکوۃ کے ادا کرنے پر مائل ہوں اور دوسری طرف سخی اور سخاوت کے اللہ کے نزدیک محبوب ہونے کے تعلق سے احادیث ذکر کی ہیں تاکہ عوام شوق میں اس فرض کی ادائیگی کا مظاہرہ کریں۔

شاہ صاحب اس حقیقت کا اظہار اس طریقہ پر بھی کرتے ہیں کہ اپنے مال کا اپنے سے جدا کرنا (زکوۃ) وصفِ شجاعت سے تعلق رکھتا ہے۔ قوائے ملکیہ اور بہیمیہ میں باہم کشمکش رہتی ہے اور ملکوتی صفات کا بہیمی قوتوں پر غالب آنا شجاعت کے بغیر ناممکن ہے، اس لئے بہادر شخص کی حوصلہ افزائی کے لئے رب الریان سے پورا پورا بدلہ دیا جائے گا۔ اس طرح اس کے نفس کی پاکیزگی میں بھی اضافہ ہوتا ہے۔

مقادیرِ زکوۃ کا آغاز شاہ صاحبؒ رسول اللہ ﷺ کے اس ارشادِ مبارک سے کرتے ہیں: لیس فیما دون خمسة اوسق من التمر صدقة وليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة وليس فيما دون خمس ذود من الابل صدقة۔ (پانچ وسق سے کم کھجوروں میں صدقہ نہیں ہے اور نہ پانچ اوقیہ سے کم چاندی میں صدقہ ہے اور نہ ہی پانچ اونٹ سے کم میں صدقہ)

اس کی مصلحت شاہ صاحبؒ یہ بتاتے ہیں کہ حدیثِ بالا میں اموالِ نامیہ کی تینوں قسموں یعنی زراعت، چاندی (اموالِ تجارت یا اموالِ نصاب) اور اونٹ (مویشی) کی زکوۃ کی اقلِ تعداد کو بتانا مصلحت اور نفسِ انسانی کے عین مطابق ہے۔ اس طریقہ پر ایک اندازہ مقرر کر دیا گیا ہے۔ اگر یہ اندازہ مقرر نہ ہوتا تو دینے والا کم کر کے دیتا اور لینے والا زیادہ لینا چاہتا۔ پھر اس میں بھی اعتدال کو پیشِ نظر رکھا گیا ہے کہ وہ مقدار نہ تو اتنی کم رکھی گئی کہ اس کو دینے سے ان کی قوتِ بہیمیہ (بخل) میں کوئی فرق ہی نہ پڑے اور نہ ہی اتنی زیادہ رکھی گئی کہ جس کا ادا کرنا بار گذرنے لگے۔ پھر اس میں مدت کی بھی ضرورت تھی کہ وہ مدت نہ تو اس قدر کم ہو کہ وہ جلد جلد آنے لگے اور نہ ہی اتنی دراز ہو کہ اس کے ادا کرنے سے ان کے بخل پر کوئی اثر واقع نہ ہو۔ اس طریقہ پر شریعت نے زکوۃ دینے والے اور لینے والے دونوں کا پوری طرح خیال رکھا۔

اونٹ کی زکوۃ کے سلسلہ میں شاہ صاحبؒ نے اقلِ تعداد پانچ کی توضیح اس طرح کی ہے: "و انما قدر من الأبل خمس ذود وجعل زكاته شاة، وان كان الأصل ان لا توخذ الزكاة الا من جنس المال وان يجعل النصاب عددا له بال، لان الابل اعظم المواشي جثة واكثرها فائدة يمكن ان تذبح وتركب وتحلب ويطلب منها النسل ويستد فأباوبارها و جلودها"۔

(اور اونٹ کی مقدار پانچ مقرر کی گئی اور اس کی زکوٰۃ ایک بکری قرار دی گئی۔ اگرچہ زکوٰۃ میں اصل یہ ہے کہ زکوٰۃ اسی مال میں سے لی جائے اور نیز زکوٰۃ کا نصاب ایک کثیر مقدار کو مقرر کیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اونٹ تمام مویشیوں میں عظیم الجثہ اور سب سے زیادہ فائدہ پہنچانے والا جانور ہے اس کو ذبح کر کے بھی کھا سکتے ہیں اور اس کی سواری بھی لے سکتے ہیں، اس کا دودھ بھی پی سکتے ہیں اور اس کی نسل بھی بڑھا سکتے ہیں اور اس کے بال اور کھال سے بھی نفع حاصل کر سکتے ہیں)

اس کی اس عظیم سود مندی کو دیکھتے ہوئے اونٹ کی اقل تعداد پانچ مقرر کرنے کی وجہ یہ ہوئی کہ عربوں میں اس وقت ایک اونٹ دس، بارہ یا آٹھ بکریوں کے برابر شمار کیا جاتا تھا اس لئے اس کی کم تعداد یعنی آٹھ بکریوں کے برابر ایک اونٹ کو مان کر پانچ اونٹ چالیس بکری کے برابر ہو جاتے ہیں جن پر ایک بکری زکوٰۃ ادا کرنا عقل اور مصلحت کے مطابق ہے۔ اس طریقہ پر غلام اور گھوڑوں پر زکوٰۃ نہ ہونے کی مصلحت یہ بتائی گئی ہے کہ اصولاً اموالِ نامیہ میں سے نہیں ہیں لیکن اگر ان کو تجارت کی غرض سے پالا جائے تو زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اس طریقہ پر صدقۂ فطر کی جو مقدار متعین کی گئی ہے اس کی مصلحت ایک گھر کا شکم سیر ہو جانا ہے اور اس کی ادائیگی سے دینے والا بھی زیر بار نہیں ہوتا۔

مصارفِ زکوٰۃ کے سلسلہ میں قرآنی آیت ﴿انما الصدقت للفقرآء﴾ (توبہ-۶۰) کے حوالے سے مصارفِ زکوٰۃ کو تین قسموں میں محصور کر دیا ہے: ۱- محتاج جس میں فقراء، مساکین، مسافر اور مقروض داخل ہیں، ۲- محافظین جس میں عاملینِ زکوٰۃ اور مجاہدین شامل ہیں اور ۳- دفاع اس کی دو قسمیں ہیں۔ (الف) مؤلفۃ القلوب: کسی ایسے ضعیف الاسلام کی معاونت کی جائے جو کفار کے ساتھ میل پیدا کر لیتا ہے یا کسی کافر کے فریب کو مال کے ذریعہ روکا جائے۔ (ب) غارم: کوئی انسان قرض وغیرہ کے بوجھ تلے دب کر تاوان ادا کرنے والا ہو۔ اس باب میں حضرت شاہ صاحبؒ نے زکوٰۃ کے علاوہ غریبوں کے مفاد کی خاطر دوسرے نفلی صدقات کی طرف بھی مسلمانوں کو توجہ دلائی ہے اور رسول اللہ ﷺ کے ارشادِ مبارک: "ان هذه الصدقات انما هی من اوساخ الناس وانها لاتحل لمحمد ولا لآل محمد"۔ (یہ صدقات لوگوں کے میل ہوتے ہیں اور وہ نہ محمد ﷺ کے لئے حلال ہیں اور نہ محمد ﷺ کی اولاد کے لئے حلال ہیں) کی وضاحت منطقی انداز سے پیش کر کے ثابت کیا ہے کہ محمد ﷺ اور آلِ محمد ﷺ کے لئے صدقات مناسب نہیں ہیں کیونکہ یہ لوگوں کا میل ہیں۔

جہاں انھوں نے صدقہ دینے پر اکسانے والی احادیثِ نبوی کی مصلحتیں بیان کر کے عوام کو

مد قات پر راغب کرنے کی کوشش کی ہے وہیں بے ضرورت طلب کرنے والوں کے تعلق سے اس سے عادی لوگوں کو سخت فہمائش بھی کی ہے۔اس سے متعلقہ احادیث اور ان کے مصالح بیان کئے ہیں۔ اس طریقہ پر حضرت شاہ صاحب زکوۃ دینے والوں کی حوصلہ افزائی کے ساتھ ساتھ بے ضرورت طلب کرنے والوں کی حوصلہ شکنی بھی کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

آخر میں ان بحثوں کے تتمہ کی شکل میں ایک باب کا عنوان "امور تتعلق بالزکوٰۃ" قائم کر کے وہ ' دیث پیش کی ہیں جن میں لوگوں کو صدقات خوش دلی سے ادا کرنے کی ترغیب دلائی گئی ہے مثلاً "اذا اتاکم المصدق فلیصدر عنکم وهو عنکم راض"۔(جب تمہارے پاس صدقہ وصول کرنے والا آئے اور وہ تم سے راضی خوشی رخصت ہو)

اس کی حکمت بھی اصلاحِ نفس کے تعلق سے پیش کی گئی ہے اور اس سے عوام میں یہ پیغام بھی پہونچتا ہے کہ زکوٰۃ بالجبر وصول نہیں کی جاتی بلکہ دل سے دی جاتی ہے۔اگر اس میں دینے والے کو دھوکہ ہو جائے یعنی کسی فریب یا چالاکی سے غیر مستحق شخص زکوٰۃ وصول کرلے تو اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ ارشادِ نبوی ہے:"فان عدلوا فلانفسهم وان ظلموا فعليها"۔(اگر صدقہ وصول کرنے والے انصاف کریں گے تو اپنے لئے کریں گے اور اگر ظلم کریں گے تو اپنے اوپر کریں گے)

اس باب میں شاہ صاحب نے بارہ احادیث ذکر کی ہیں اور اپنے انداز پر ان کے مصالح بتا کر انھیں عقل و ذہن سے قریب تر کر دیا ہے جن کا ماحصل تہذیبِ نفس کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔اس کے ساتھ ساتھ اس مد(زکوٰۃ) کے ذریعہ صلہ رحمی پر خصوصی توجہ دلائی ہے کیونکہ اس کی وجہ سے دلوں میں الفت و محبت پیدا ہوتی ہے لہٰذا زیادہ بہتر صورت یہ ہے کہ اسے ضرورتمند اقرباء پر خرچ کیا جائے۔شاہ صاحب فرماتے ہیں:"ثم کان من الناس من يترك اهله واقاربه ويتصدق على الاباعد،وفيه اهمال من رعاية اوجب سوء التدبير وترك تالف الجماعة القريبة منه فمست الحاجة الى سد هذا الباب"۔(پھر بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں جو اپنے اقارب کو چھوڑ کر غیروں کو صدقہ دیا کرتے ہیں اور اس کے اندر ان لوگوں کی رعایت کا،جن کے باب میں کرنا زیادہ ضروری ہے، ترک پایا جاتا ہے اس لئے ضرورت ہوئی کہ اس باب کو بھی بند کر دیا جائے)

اپنے اس قول کی تائید میں انھوں نے حجتِ شرعی سے کام لیتے ہوئے اس حدیث کو بیان کیا ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:"ایک وہ دینار ہے جس کو تو راہِ خدا میں خرچ کرے اور ایک وہ

دینار ہے جس کو تو کسی کی جان چھڑانے میں خرچ کرے اور ایک وہ دینار ہے جو تو کسی مسکین کو دے اور ایک دینار وہ ہے جس کو تو اپنے اہل پر خرچ کرے۔ان سب میں اس دینار کا اجر زیادہ ہے جس کو تو نے اپنے اہل پر خرچ کیا ہے"۔زکوٰۃ کی ادائیگی میں تساہل برتنے والوں اور بالکل آخری وقت میں جان چھڑانے کی غرض سے زکوٰۃ ادا کرنے والوں کے متعلق ارشادِ نبی ﷺ ہے:"ان یتصدق المرء فی حیاتہ بدرھم خیرلہ من ان یتصدق بمائۃ عند موتہ"۔(انسان کا اپنی زندگی میں ایک درہم صدقہ کرنا مرتے وقت سو درہم صدقہ کرنے سے بہتر ہے)۔پھر آگے بھی ارشادِ نبوی ﷺ سے ہی اس کو مدلل کرتے ہیں:"مثلہ کمثل الذی یھدی اذا شبع"۔(جیسے کوئی شخص سیراب ہو جائے اور پھر اوروں کو ہدیہ دے)

ان اقوال کا راز شاہ صاحبؒ یہ مانتے ہیں کہ اس طریقہ کے صدقات پوری پوری سخاوت پر مبنی نہیں ہیں بلکہ آدمی کو چونکہ اس وقت یا اس حالت میں نہ تو ضرورت رہتی ہے اور نہ ہی ضرورت کی امید رہتی ہے اس لئے وہ زائد از ضرورت مال کو صدقہ کی شکل میں دے کر اس کا کسی انعام کا مستحق ہونا سخاوت کی قبیل سے نہیں ہے۔اس ضمن میں شاہ صاحبؒ بخل کو دور کرنے،تہذیبِ نفس اور باہم الفت و محبت میں کام آنے پر عوام کو خاص توجہ دلاتے ہیں اور یہ حدیثِ مبارک نقل کرتے ہیں:"یعدل بین اثنین صدقۃ ویعین الرجل علی دابتہ صدقۃ،والکلمۃ الطیبۃ صدقۃ و کل تھلیلۃ وتکبیرۃ وتسبیحۃ صدقۃ"۔(دو شخصوں میں انصاف کر دینا صدقہ ہے اور اپنی سواری پر بیٹھا کر کسی کی مدد کرنا صدقہ ہے اور اچھی بات کہنا صدقہ ہے اور لا الہ الا اللہ کہنا،اللہ اکبر کہنا اور سبحان اللہ کہنا صدقہ ہے)۔

مقصد یہ ہے کہ شریعت نے صدقات کو صرف دولتمند افراد کے لئے ہی مقرر نہیں کیا بلکہ اخلاص اور للٰہیت کے ساتھ نانِ شبینہ کا محتاج شخص "سبحان اللہ" کہہ لینے سے صدقہ دینے والے شخص کے برابر ثواب حصول کر لیتا ہے۔رسول اللہ ﷺ کے ارشادِ مبارک کہ "صدقہ دے کر واپس لینا اپنی قے کو کھانے کے مانند ہے" کی مصلحت اور حکمت شاہ صاحب اس انداز سے بیان کرتے ہیں:لان روح الصدقۃ نقض القلب تعلقہ بالمال واذا کان فی قلبہ میل الی الرجوع الیھا بمسامحۃ لم یتحقق کمال النقض۔(کیونکہ صدقہ کی روح مال سے دل کا تعلق توڑ لینا ہے اور جب اس کے دل میں یہ خیال رہا کہ وہ چیز اس کو کسی طرح واپس مل جائے تو اس کو اس چیز سے پوری بے تعلقی نہیں ہوئی)

الغرض شریعتِ اسلامیہ کے امکانات کی مصلحتیں حضرت شاہ صاحبؒ نے جس پیرایہ میں

بیان کی ہیں وہ حجۃ اللہ البالغہ کی تصنیف سے لے کر اب تک عوام و خواص کی کشش برقرار رکھے ہوئے ہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ کے خلوص وللّٰہیت، تقویٰ و خشیت اور ان کی مخلصانہ اصلاحی جدوجہد کی وجہ سے یہ کتاب اٹھارہویں صدی سے اب تک بلکہ شاید رہتی دنیا تک رہے گی، انشاء اللہ۔ اس کی ایک خصوصیت یہ بھی کہی جاسکتی ہے کہ اس میں شاہ صاحبؒ نے جہاں عاداتِ انسانی کو عبادت بنانے کی کوشش کی وہیں عباداتِ الٰہیہ میں عادات کا بطورِ خاص خیال رکھا اور اس میں انھوں نے منطق و فلسفہ کے اصولوں کی رہنمائی میں شریعت و طریقت کے باہمی امتزاج کو انسانی نفسیات سے قریب تر کرتے ہوئے اسے "زادِ معاد" بنادیا ہے۔ خصوصی طور پر ابواب الزکوٰۃ میں انھوں نے متقدمین و متاخرین کی عام روش سے ہٹ کر سب سے مشکل امر "بذل" کو نفسِ انسانی کے تزکیہ و طہارت کی شکل میں پیش کردہ قرآنی فلسفہ کی توضیح و تشریح جدید انداز سے کرکے مثبت اندازِ فکر اختیار کیا ہے جو کتاب کے عنداللہ ماجور اور عندالناس مقبول ہونے کی دلیل ہے۔ جہاں تک منطقی و فلسفیانہ پیچیدگیوں کا تعلق ہے تو اس میں کوئی دو رائے نہیں کہ یہ کتاب ان سے بھری ہوئی ہے لیکن ان ہی سے شاہ صاحبؒ نے وہ نکتہ آفرینیاں کی ہیں کہ جن پر قلم نازاں اور فکر و فلسفہ فرحاں و شاداں ہے۔ اٹھارہویں صدی عیسوی کے حالات کے تناظر میں ضرورت تھی کہ اس وقت مدھم پڑے ہوئے مذہبی افکار کو عقلی توجیہات سے جلا دی جائے جس کے لئے منطق و فلسفہ کا سہارا ضروری تھا۔ چنانچہ شاہ صاحبؒ اپنی اس کوشش میں بڑی حد تک کامیاب رہے اور ہندوستان میں مذہبِ اسلام کی نشاۃِ ثانیہ ان کی انھیں مساعی کی مرہونِ منت ہے۔

حجۃ اللہ البالغہ
ابواب ''الفِتَن'' کا مطالعہ

رضاء اللہ محمد ادریس مبارکپوری

فِتَن: فتنہ کی جمع ہے جس کے لغوی مفہوم میں ابتلاء و آزمائش کا معنی پایا جاتا ہے۔ یہ لفظ ''فتنت الذھب والفضۃ'' سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں کھرے اور کھوٹے کی تمیز کے لئے سونے اور چاندی کو آگ میں ڈال کر پگھلانا۔ اس لفظ کا اطلاق دیگر معانی کے لئے بھی کیا گیا ہے، مثال کے طور پر شرک و کفر، حالات کی تبدیلی، حرب و ضرب، قتل و خونریزی، افتراق و انتشار، ضلالت و گمراہی، جنون و پاگل پن، عذاب و سزا۔ قرآنِ کریم میں ان تمام معانی کے لئے لفظ فتنہ کا استعمال ہوا ہے۔

علامہ جرجانی فتنہ کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''فتنہ اس ابتلاء و آزمائش کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ انسان کی اچھی یا بری حالت واضح ہو سکے''۔ حافظ ابنِ حجر فتنہ کے اصل معنی ''ابتلاء و آزمائش'' بتلاتے ہوئے لکھتے ہیں: ''شریعت میں غیر پسندیدہ حالت کو واضح کرنے کے لئے جانچنے اور پرکھنے کے عمل کو فتنہ کہتے ہیں''۔ اس کے بعد دیگر معانی و مفاہیم کی جانب اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''جہاں کہیں یہ لفظ وارد ہوگا اس کے سیاق و سباق اور قرائن کے ذریعہ معنی مراد کی تعیین کی جائے گی''(۱)۔

لفظ فتن کے ساتھ ایک دوسرا لفظ (ملاحم) بھی بکثرت ذکر کیا جاتا ہے۔ یہ ملحمہ کی جمع ہے۔ ملحمہ سخت معرکہ والی جنگ اور میدانِ جنگ کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کے اشتقاق کے بارے میں دو باتیں کہی جاتی ہیں: (الف) لحمۃ (بمعنی کپڑے کا بانا) سے مشتق ہے، چنانچہ ملحمہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ لوگ جنگ میں آپس میں کپڑوں کے تانوں بانوں کی طرح گڈمڈ ہو جاتے ہیں۔ (ب) لحم (بمعنی گوشت) سے مشتق ہے۔ اس لحاظ سے ملحمہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ لوگ آپس میں ایک دوسرے کا گوشت

کاٹتے ہیں(۲)۔اسی طرح فتن کے ساتھ اشراط الساعۃ(یعنی علاماتِ قیامت)کا بھی بکثرت ذکر ملتا ہے۔ بظاہر ان کلمات میں ترادف پایا جاتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ ہر ایک کو دوسرے کی جگہ پر یا دوسرے کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے۔ بعض اہلِ علم نے لفظ فتنہ اور ملحمہ کے درمیان تفریق کرتے ہوئے لکھا ہے:"فتنہ سے مراد مسلمانوں کی آپس کی خانہ جنگی ہے اور ملاحم سے مراد مسلمانوں کا کفار سے برسرپیکار ہونا ہے"۔اس کی تائید ابوداؤد کی ایک حدیث سے ہوتی ہے جس کو انھوں نے حضرت عوف بن مالکؓ سے کتاب الملاحم میں"باب فی ارتفاع الفتنة فی الملاحم"کے ضمن میں روایت کیا ہے۔رسولِ اکرم ﷺ کا ارشادِ مبارک ہے:"لن یجمع الله علی هذه الامة سیفین: سیفا منها و سیفا من عد وها"(۳)۔(اللہ تعالیٰ اس امت پر دو تلواروں کو جمع نہیں کرے گا:ایک اس کی اپنی تلوار اور دوسری اس کے دشمن کی تلوار)

فتن و اشراط الساعۃ(علاماتِ قیامت) کے مابین تفریق سے متعلق مجھے کوئی واضح بات اہلِ علم کے یہاں نہیں مل سکی۔ لیکن احادیثِ رسول اور ائمہ حدیث کی تبویب یا کتابوں کی تصنیف میں ان کے منہج کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ اشراط الساعۃ سے مراد قیامت کی نشانیاں اور علامات ہیں۔ رسولِ اکرم ﷺ نے صحیح احادیث میں قربِ قیامت اور اس کے وقوع کی خبر دی ہے جبکہ لفظ "فتن" ایک ایسا عام لفظ ہے جو ان عام امور کو شامل ہے جن کی بابت رسولِ اکرم ﷺ نے اپنے بعد کے زمانوں میں واقع ہونے کی خبر دی ہے، خواہ ان کا تعلق لوگوں کے اختلافات و انتشار سے ہو یا دنیوی جاہ و منصب اور مال و دولت کے حصول کی خاطر باہمی خانہ جنگی سے ہو، یا اغیار کے ساتھ جنگ سے ہو، یا لوگوں کی انفرادی و اجتماعی، دینی و دنیاوی امور میں ابتری و بدحالی سے ہو، یا ان کی بداعمالیوں پر اللہ تعالیٰ کی گرفت اور اس کے عقاب و عذاب سے ہو، یا قیامت کی چھوٹی بڑی نشانیوں سے ہو۔ البتہ اس سے عموماً مسلمانوں کی باہمی خانہ جنگی اور خونریز تصادم سمیت ان کی دینی و دنیوی بدحالی ہی مراد ہوتی ہے کیونکہ جن احادیث میں آپ ﷺ نے کثرتِ فتن کی خبر دی ہے اور بتلایا ہے کہ آپ ﷺ کی امت پر بارش کی طرح فتن نازل کیے جائیں گے اور ان سے دور رہنے کی تلقین کی ہے ان سے اسی نوعیت کے فتنوں کا پتہ چلتا ہے۔ لیکن اس کا اطلاق ملاحم اور اشراط الساعۃ پر بھی ہوتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ امام بخاریؒ، امام ترمذیؒ اور دیگر محدثین نے حدیث کی اپنی امہاتِ کتب میں "الفتن" کے نام سے ایک مستقل کتاب قائم کی ہے اور اس کے تحت مختلف ابواب میں فتن، ملاحم اور علاماتِ قیامت کی احادیث ذکر کی ہیں۔ بعض دیگر محدثین نے ان کے مابین تفریق کر کے ہر ایک کے لئے الگ الگ مستقل ابواب یا کتب قائم کی

ہیں جیساکہ امام ابوداودؒ کے یہاں اس کو ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔یہی حال ان علماء و مصنفین کا بھی ہے جنھوں نے اس موضوع پر مستقل کتاب تصنیف کی ہے۔چنانچہ بعض نے "الفتن" کے نام سے تصنیف کردہ اپنی کتاب میں تینوں امور سے متعلق احادیث وروایات کو جمع کیا ہے، مثال کے طور پر نعیم بن حماد نے "الفتن" میں۔ بعض دوسرے مصنفین نے اپنی کتاب کے عنوان میں ہر ایک کا ذکر کر کے ہر ایک سے متعلق الگ الگ حدیثیں بیان کی ہیں جیسے ابوعمرو عثمان بن سعید الدانی المقری (م ۴۴۴ھ) نے "السنن الواردة فی الفتن وغوا ئلها والساعة واشراطها" میں اور معاصر عالم شیخ حمود تویجری نے "اتحاف الجماعة بما جاء فی الفتن والملاحم واشراط الساعة" میں کیا ہے۔

فتن وملاحم اور علاماتِ قیامت پر ایمان

اس سلسلے میں قابلِ توجہ امر یہ ہے کہ فتن وملاحم اور علاماتِ قیامت سے متعلق کتاب وسنت کے اندر وارد جملہ امور پر ایمان لانا اور ان کی تصدیق کرنا واجب وضروری ہے۔

عقیدۂ آخرت، جس کو عقیدۂ توحید کے بعد سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے اور اسی اہمیت کے پیشِ نظر متعدد آیات واحادیث میں ایمان باللہ اور ایمان بالیوم الآخر کو ایک ساتھ ذکر کیا گیا ہے، اس ایمان وعقیدہ کے ضمن میں یہ بھی شامل ہے کہ قربِ قیامت یا اپنے بعد جن امور کے وقوع کی رسولِ اکرم ﷺ نے خبر دی ہے ان تمام امور کو صدقِ دل سے تسلیم کیا جائے۔علمائے سلف نے عقائد سے متعلق اپنی تصنیفات میں اس کی واضح طور پر صراحت کی ہے۔چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کی جانب منسوب "الفقه الاکبر" نامی کتاب میں متعدد علاماتِ قیامت کے ذکر کے بعد مذکور ہے: "وسائر علامات یوم القیامة علی ماوردت به الأخبار الصحیحة حق کائن......"(۴)۔

اسی طرح موفق ابو محمد المقدسی اپنی کتاب "لمعة الاعتقاد" میں فرماتے ہیں: "ان تمام امور پر ایمان لانا واجب وضروری ہے جن کی رسولِ اکرم ﷺ نے صحیح احادیث میں خبر دی ہے۔خواہ وہ ہمارے مشاہدہ میں ہوں یا ہم سے غائب ہوں، ہمیں ان کی صداقت وحقانیت کا یقین ہے، خواہ وہ ہمارے احاطہ عقل میں آسکیں یا نہ آسکیں، یا ان کی حقیقت پر ہم مطلع ہو سکیں یا نہ ہو سکیں اور انھیں میں سے علاماتِ قیامت بھی ہیں......"۔اس کے بعد متعدد علاماتِ قیامت کا ذکر کیا ہے(۵)۔

علامہ طحاوی نے بھی اس کی صراحت کی ہے، فرماتے ہیں: "ونؤ من بأشراط السا عة "(۶)

ائمہ سلف کی ان وضاحتوں کے باوجود ایسے لوگوں کی کمی نہیں جو تمام علاماتِ قیامت یا بعض کا

انکار کرتے ہیں، اخبارِ آحاد یا اسی جیسے اصول و ضوابط کے بہانے احادیث میں شکوک و شبہات پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جو کسی طرح مناسب نہیں۔ ہاں یہ بات صحیح ہے کہ اس باب میں بہ نسبت دیگر امور کے وضعِ حدیث کا سہارا زیادہ لیا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ اس میں ضعیف اور موضوع روایات کی کثرت پائی جاتی ہے اور ہم صرف صحیح احادیث ہی کے مکلف ہیں۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ دیگر ابواب کی طرح اس باب میں بھی ائمہ سلف نے صحیح اور ضعیف احادیث کو واضح کر کے دونوں کو بالکل الگ کر دیا ہے۔ اس دعویٰ سے کہ اس باب میں ضعیف روایات اور موضوع احادیث کا چلن زیادہ ہے اس باب کا ہی سرے سے انکار کر دیا جائے کسی بھی مومن کا شیوہ نہیں ہو سکتا۔ فتن و علاماتِ قیامت کے باب میں اس جانب بھی توجہ دینے کی شدید ضرورت ہے۔

فتن و ملاحم اور علاماتِ قیامت کے ظہور کی حکمت

یہ ایک حقیقت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے وقتِ قیامت کو بندوں سے مخفی رکھا ہے۔ نہ کسی اقرب ترین فرشتے اور نہ ہی محبوب ترین بندے کو وقتِ قیامت سے آگاہ کیا ہے لیکن اس کو مخفی رکھتے وقت اتنا ضرور کیا ہے کہ اس کے لئے مختلف نشانیاں اور متعدد علامتیں متعین کر دی ہیں جن کے ظہور کو ایک طرح سے الارم کی حیثیت حاصل ہے۔ تمام علامات کا اجمالی ذکر آیتِ کریمہ ﴿فهل ينظرون الا الساعة أن تاتيهم بغتة ج فقد جآء اشراطها﴾ (محمد-۱۸) میں فرمادیا ہے۔ بعض دیگر نشانیوں کا بعض آیات میں انفرادی طور بھی ذکر کیا گیا ہے لیکن رسولِ اکرم ﷺ نے ان تمام علامات کو، جن کا ذکر آیتِ کریمہ میں اجمالی طور پر کیا گیا ہے، اپنی مختلف و بیشمار احادیث میں پوری وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ ان کو ائمہ حدیث نے شریعت کے دیگر امور کی طرح حدیث کی اپنی کتابوں میں متعلقہ ابواب و کتب میں جمع کر دیا ہے بلکہ اس پر مستقل تالیفات کا سلسلہ ابتدا ہی سے شروع ہو گیا تھا جو امتدادِ زمانہ کے ساتھ آج تک جاری و ساری ہے، چنانچہ قدیم ترین کتابیں جو "الفتن" کے نام سے تصنیف کی گئیں وہ اسمٰعیل بن عیاش (م ۱۸۱ھ) اور عبدالرحمٰن بن مہدی (م ۱۹۸ھ) کی تالیف کردہ ہیں۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان علامات اور نشانیوں کے ظہور کے پیچھے کیا حکمت ہے؟ اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ قرطبی لکھتے ہیں: "لوگوں کو خوابِ غفلت سے بیدار کرنا اور توبہ و انابت کے ذریعہ محتاط رہنے پر ابھارنا مقصود ہے تاکہ اچانک قیامت قائم ہونے سے پہلے اپنی غلطیوں کے تدارک

اور اصلاح کے موقعہ سے لوگوں کو محرومی کا شکار نہ ہونا پڑے، لہذا علاماتِ قیامت کے ظہور پر لوگوں کو متنبہ ہو جانا چاہئے اور دنیا سے منقطع ہو کر قیامت کی تیاری میں لگ جانا چاہئے" (۷)۔ حافظ ابنِ حجر نے بھی اس کی حکمت پر روشنی ڈالتے ہوئے یہی ذکر کیا ہے کہ اس سے غافلوں کو خوابِ غفلت سے بیدار کرنا، توبہ واستغفار اور دارِ آخرت کی تیاری پر ابھارنا مقصود ہے (۸)۔

شاہ صاحبؒ نے اسرارِ شریعت کو واضح کرنے کے لئے جب حجۃ اللہ البالغہ جیسی عظیم کتاب تصنیف فرمائی تو اس بحث کو نظر انداز نہیں کیا بلکہ اس میں ایک مبحث "الفتن" کے نام سے بھی قائم کیا۔ کیونکہ یہ کسی طرح ممکن نہیں تھا کہ احکامِ شریعت میں ملحوظ مصلحتوں سے پردہ ہٹانے اور ان کے اسرار وحِکم کو واضح کرنے کی غرض سے کتاب لکھی جائے اور اس گوشہ پر روشنی نہ ڈالی جائے۔ یہی چیز ان کی کتاب کی جامعیت اور شمولیت کی دلیل ہے جیساکہ مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ نے اس کی جانب اشارہ کیا ہے (۹)۔

اسی سے اس خیال کی بھی تردید ہو جاتی ہے جس کا بعض حلقوں سے بار بار اعادہ کیا جاتا ہے کہ فتن وملاحم اور علاماتِ قیامت کی احادیث سے اشتغال رکھنا درحقیقت عصر حاضر کے مختلف چیلنجوں سے راہِ فرار اختیار کرنا ہے اور لوگوں میں ان کی نشر واشاعت سے ہمتوں کو پست کرنا اور ان میں مایوسی کو جنم دینا ہے۔ ان کے علم کے لئے مزید عرض یہ ہے کہ یہ کوئی ہمارا اور آپ کا اختیاری مسئلہ نہیں ہے، یہ دین کا مسئلہ ہے۔ قرآن کریم میں اس کی خبر دی گئی ہے ﴿فقد جآء اشراطها.....﴾ اور رسولِ اکرم ﷺ نے اس کی وضاحت فرمائی ہے اور جس وقت رسولِ اکرم ﷺ نے مابعد زمانوں کے فساد اور لوگوں کی دینی، سیاسی، اخلاقی و معاشرتی بدحالی کی خبر دی ہے اسی وقت آپ ﷺ نے یہ بھی نہایت دوٹوک الفاظ میں بیان کر دیا ہے کہ "تاقیامت میری امت میں سے ایک گروہ، ایک جماعت ایسی ہوگی جو حق پر قائم ودائم رہے گی" تو ہم کیوں اپنے آپ کو احادیثِ فتن کا مصداق بننے دیں، کیوں نہ اس جماعتِ نقد والی حدیث کا مصداق بننے کی کوشش کریں؟

حجۃ اللہ البالغہ کا مبحثِ فتن

شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے حجۃ اللہ البالغہ کے مقدمہ میں اپنا منہج تالیف اور طریقہ تصنیف بیان کرتے ہوئے واضح کیا ہے کہ انھوں نے اپنی اس عظیم کتاب کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے: پہلی قسم میں ان قواعدِ کلیہ کو موضوع بحث بنایا ہے جن کے توسط اور جن کی مدد سے احکامِ شریعت میں ملحوظ

مصلحتوں کا استنباط و استخراج کیا جا سکتا ہے۔ دوسری قسم کو احکام معاملات، اخلاق و سیاسیات وغیرہ سے متعلق احادیث کے اسرار و حِکَم کی تشریح و توضیح کے لئے مخصوص کیا ہے۔

فتن کا مبحث، جو ہمارے مطالعہ کا موضوع ہے، شاہ صاحبؒ نے دوسری قسم کے تقریباً بالکل آخر میں رکھا ہے کیوں کہ اس کے بعد صرف ایک مبحث (المناقب کا) رہ جاتا ہے اور اسی پر کتاب مکمل ہو جاتی ہے۔ عام طور پر محدثین اپنی کتبِ حدیث میں اس مبحث کو آخر ہی میں رکھتے ہیں کیونکہ اس ضمن میں جن امور کا تذکرہ ہوتا ہے ان کا تعلق عموماً قربِ قیامت سے ہوتا ہے۔ اسی طرح شاہ صاحبؒ نے اس مبحث یا باب کا کوئی اور نام نہ رکھ کر صرف "الفتن" نام رکھا ہے۔ بعض ائمہ حدیث نے اسی عنوان کو ترجیح دی ہے۔ ان میں سر فہرست امام بخاریؒ اور امام ترمذیؒ ہیں۔ ایک دوسری قابلِ لحاظ چیز یہ بھی ہے کہ شاہ صاحبؒ نے پہلی قسم کی طرح کتاب کی دوسری قسم کو مباحث میں تقسیم نہیں کیا ہے بلکہ ہر بحث پر اس کے مناسب عنوان لگا دیا ہے۔

بہر حال مذکورہ مبحث مطبعہ منیریہ، قاہرہ کے طبع شدہ نسخہ میں کتاب کے تقریباً ۴ صفحات (۲۱۱-۲۱۴) پر مشتمل ہے، جن میں تقریباً تیرہ چودہ احادیث پائی جاتی ہیں۔ بیشتر احادیث کی جانب ان کے مختصر ٹکڑوں کو ذکر کر کے اشارہ کیا گیا ہے جبکہ بعض حدیثیں مکمل طور پر بھی بیان کی گئی ہیں مگر ان میں راوی حدیث (صحابی) کا نام عموماً نہیں ذکر کیا گیا ہے سوائے ایک حدیث کے، اسی طرح مذکورہ احادیث کے مصادر کی صراحت بھی نہیں کی گئی ہے لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اس مبحث کے تحت ذکر کی گئی احادیث تقریباً سب صحیح اور معروف و مشہور ہیں۔

احیاء علوم الدین اور حجۃ اللہ البالغہ

یوں تو احیاء علوم الدین و حجۃ اللہ البالغہ کے درمیان موضوع کے اعتبار سے مکمل ہم آہنگی یا یکسانیت نہیں پائی جاتی ہے لیکن امام غزالی نے بھی شرعی احکام کے اسرار و حِکَم کو اپنی کتاب کا موضوعِ بحث بنایا ہے، اس لئے دونوں کے مابین ایک سرسری موازنہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔

اس سلسلے میں سب سے پہلی چیز یہ کہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کو اسرارِ شریعت پر قلم اٹھانے میں سبقت حاصل ہے یا نہیں؟ تو اس تعلق سے بظاہر دو متضاد باتیں کہی جاتی ہیں۔

حجۃ اللہ البالغہ کے بعض اردو مترجمین نے کتاب کا موضوع متعین کرتے ہوئے لکھا ہے: "شاہ صاحب نے یہ کتاب علمِ اسرارِ شریعت کے متعلق تحریر کی ہے۔ اس کے اصول قائم

کئے، فروعات بتائیں، مقدمات و مبادی کی تمہید کے بعد نتائج کی تخریج کی ہے۔ اگرچہ یہ کتاب علم اسرار شریعت کے موضوع پر لکھی گئی مگر شاہ صاحب نے اس میں حدیث، فقہ، اخلاق، تصوف اور فلسفہ پانچوں مضامین کا مذاق جمع کر دیا ہے۔ امت میں یہ پہلے علم نقل و عقل کے ماہر ہیں کہ جنھوں نے علوم شریعت کے اسرار بیان کرنے میں منفرد علمی تحقیقات کی بنیاد رکھی ہے، کتاب و سنت کے ہر حکم کی ایسی مستحکم علت بیان کی ہے کہ کسی دور کا کوئی فلسفہ اس کو رد نہیں کر سکتا...... "(۱۰)۔

اس کے برعکس ایک دوسرے مترجم لکھتے ہیں: "یہ کتاب تو فقہ حدیث پر مشتمل ہے کہ اس میں فقہ، حدیث، اخلاق، تصوف اور فلسفہ پانچوں مضمون کا مذاق پایا جاتا ہے۔ پہلا باکمال جس نے اسرار علوم دین بیان کرنے میں اپنے جوہر قابلیت دکھائے اور مضامین خمسہ کو نبھایا وہ امام غزالی ہیں اور احیاء العلوم ان کی عظیم الشان یادگار جو سات سو برس سے لوگوں کے افتخار کا باعث ہو رہی ہے، دوسرے بزرگوار جنھوں نے مدت دراز کے بعد اپنے زمانہ کے مناسب حال اس فن کی تہذیب کی وہ شاہ ولی اللہ ہیں "(۱۱)۔

موصوف مترجم کا یہ کہنا بجا معلوم ہوتا ہے کہ علم اسرار شریعت پر قلم اٹھانے میں امام غزالی کو شاہ صاحب پر سبقت حاصل ہے اگرچہ شاہ صاحب نے صراحتاً اس کا اعتراف نہیں کیا ہے لیکن ان کے کلام میں اس بات کی جانب اشارہ ضرور ملتا ہے کہ ان سے پہلے بھی لوگوں نے اس موضوع پر قلم اٹھایا۔ اس سلسلے میں امام غزالی سمیت چند نام بھی گنائے ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ ان کی تعداد کم رہی یا اس باب میں ان کے کلام کو وہ معنویت اور استحکام نہیں حاصل تھا جو شاہ صاحب کی حجۃ اللہ البالغہ میں پایا جاتا ہے یا متقدمین نے اس باب میں مستقل کتابیں نہیں تصنیف کیں بلکہ اس کے جستہ جستہ مباحث مختلف کتابوں میں ملتے ہیں جیسا کہ شاہ عبدالعزیز نے اپنے ایک مکتوب میں اس کی وضاحت فرمائی ہے (۱۲)۔

اس سے قطع نظر کہ شاہ صاحب نے احیاء علوم الدین یا کسی دوسری کتاب سے استفادہ کیا ہے یا نہیں، اتنی بات ضرور ہے کہ حجۃ اللہ البالغہ مختصر ہونے کے باوجود اس کتاب میں شاہ صاحب کو استقلالی حیثیت حاصل ہے کیوں کہ اس میں ایسے مباحث موجود ہیں جن سے احیاء علوم الدین طویل ہونے کے باوجود خالی ہے۔ اس کی واضح مثال یہی فتن کا مبحث ہے۔ علامہ غزالی نے قیامت اور یوم آخرت سے متعلق متعدد امور پر بحث کی ہے لیکن فتن کے عنوان سے کوئی مبحث مجھے احیاء العلوم میں نہیں نظر آیا۔ کتاب کی جامعیت پر بحث کرتے ہوئے علامہ سید ابوالحسن ندویؒ لکھتے ہیں: "شاہ صاحب نے عقائد سے لے کر عبادات، معاملات .... اور آخر میں فتن، حوادث مابعد اور علامات قیامت تک کی احادیث

سے بحث کی ہے"۔(تاریخ دعوت وعزیمت،۵/۲۳۹)

اسی طرح شاہ صاحب نے بھی اپنی کتاب میں امور آخرت سے متعلق منفصل مباحث نہیں قائم کئے ہیں،ہاں پہلی قسم کے دوسرے مبحث میں ایک باب قائم کیا ہے جس کا عنوان ہے:"باب ذکر شئی من اسرار الوقائع الحشریة"۔اس کے ضمن میں بعض امور آخرت کا اجمالی ذکر ملتا ہے۔

ایک دوسری چیز جو حجۃ اللہ البالغہ کو احیاء العلوم سے ممتاز کرتی ہے وہ یہ ہے کہ امام غزالی نے اپنی کتاب میں ضعیف اور موضوع روایات سے بکثرت استدلال کیا ہے۔اسی وجہ سے متعدد علماءِ حدیث کو اس کتاب کے اندر وارد احادیث کی تخریج اور ان کے مقام ومرتبہ کی تحدید وتعیین کے لئے مستقل کتابیں تصنیف کرنی پڑیں جن میں سر فہرست علامہ عراقی ہیں جنھوں نے "المغنی عن حمل الاسفار فی الاسفار" کے نام سے ایک کتاب لکھی جو احیاء العلوم کے حاشیہ پر چھپی ہے۔یہاں میں تھوڑی سی جسارت کرتے ہوئے "الدین النصیحة" کے تحت یہ کہنے کی جسارت کروں گا کہ ضعیف اور موضوع احادیث کے متعلق خوش فہمی میں مبتلا حضرات کو مقدمہ صحیح مسلم کا بغور مطالعہ کرلینا چاہئے تاکہ ان کی شرعی حیثیت سے صحیح معرفت حاصل ہو جائے۔

برِ صغیر میں تحریک عمل بالکتاب والسنہ کے علم بردار شاہ صاحب نے کتاب وسنت سے اپنے خصوصی شغف کی وجہ سے صوفیانہ مزاج کے باوجود اپنی کتاب میں ضعیف اور موضوع روایات کو جگہ دینے میں کافی احتیاط برتی ہے۔کم از کم فتن کے مبحث کا مطالعہ کرنے کے بعد کہا جاسکتا ہے کہ ان کے یہاں ضعیف وموضوع روایات کا چلن کم تھا۔کیونکہ اس مبحث میں ذکر کردہ احادیث تقریباً تمام کی تمام صحیح ہیں۔جبکہ فتن کی احادیث پر نظر رکھنے والے کو اچھی طرح معلوم ہے کہ اس باب میں ضعیف، موضوع اور منکر روایات کی بہت زیادہ کثرت پائی جاتی ہے۔بیشتر مولفین نے اس سلسلے میں عدمِ احتیاط کا ثبوت دیتے ہوئے ہر طرح کی روایتوں کو جمع کر دیا ہے۔متقدمین ہر حدیث کی سند بیان کر کے عہدہ برآ ہو جاتے تھے(۱۳)لیکن متاخرین، جن کے یہاں سندوں کے بیان کا رواج نہیں ہے، کے لئے کسی طرح مناسب نہیں کہ بغیر وضاحت کے ضعیف یا موضوع حدیثوں کو اپنی کتابوں میں جگہ دیں یا ان سے استدلال کریں۔اس لحاظ سے شاہ صاحب کا عمل حد درجہ قابلِ تحسین ہے کہ انھوں نے ضعیف اور موضوع روایات کے ذکر میں کافی احتیاط برتی ہے اور معتبر کتبِ حدیث ہی کو اپنا مصدر بنایا ہے جیسا کہ کتاب کی دوسری قسم کے شروع میں اس کی جانب اشارہ کیا ہے۔

مبحث "الفتن" میں شاہ صاحب کا منہج اور اسلوب

رسول اکرم ﷺ نے بیشمار احادیث میں اپنے بعد پیش آنے والے واقعات و حالات کی خبر دی ہے۔ان میں کچھ کا تعلق انسان کی انفرادی زندگی سے ہے اور کچھ کا ملت و جماعت اور معاشرہ سے: بعض سیاسی و اقتصادی بدحالی یا خوشحالی کی خبر دیتی ہیں، تو بعض دینی و اخلاقی حالات سے تعلق رکھتی ہیں، کچھ معاشرہ کی دینی و اخلاقی بے راہ روی پر اللہ تعالیٰ کی گرفت اور اس کے مختلف زمینی و آسمانی عذاب و عقاب کی خبر دیتی ہیں اور کچھ ایسی بھی ہیں جن میں قیامت کے قریب واقع ہونے والی علامات اور نشانیوں کا ذکر ہے۔

قابلِ توجہ امر یہ ہے کہ جن امور کی رسول اکرم ﷺ نے آج سے چودہ صدی قبل پیشگوئی فرمائی تھی ان میں سے بیشتر امور مرورِ زمانہ کے دوران واقع ہو چکے یا واقع ہو رہے ہیں جو آپ ﷺ کی رسالت کی صداقت و حقانیت پر شاہدِ عدل ہونے کے ساتھ ہمارے لئے سامانِ عبرت بھی فراہم کرتے ہیں۔ موجودہ حالات میں اس بات کی ضرورت ہے کہ فتن کی احادیث کو لوگوں میں عام کیا جائے تاکہ ہمارے اس بگڑے ہوئے معاشرہ میں کچھ سدھار آئے، عبرت کا سامان لوگوں کے لئے فراہم ہو، دین اسلام کی حقیقت اور رسول اکرم ﷺ کی صداقت ظاہر ہو۔ فتن سے متعلق کثرتِ احادیث کی بنا پر ان کا احاطہ اور ان سے عبرت عام آدمی کیا، خاص لوگوں کے لئے بھی ناممکن ہے۔اس لئے ان کی تعریف اور ان سے عبرت کو آسان اور سہل بنانے کے لئے علماء متقدمین کے زمانے سے ہی مختلف اعتبارات سے ان کی مختلف تقسیمات کا سلسلہ چلا آرہا ہے۔شاہ صاحب نے بھی شاید اسی مقصد کے پیش نظر فتن کی دو تقسیمیں کی ہیں، پہلی تقسیم میں فتن کی چھ قسمیں بتائی ہیں اور ہر ایک کی مختصر وضاحت کرتے ہوئے حدیث سے ان کا مصداق بیان کیا ہے:

(۱) **فتنة الرجل فی نفسه** (انسان کا ذاتی فتنہ):- وہ اس طرح سے کہ آدمی کے دل میں قساوت اور سختی آجائے کہ اس کو اللہ تعالیٰ کی اطاعت میں کچھ حلاوت اور مناجات میں کوئی لذت محسوس نہ ہو۔اس نوع کی وضاحت میں قدرے تفصیل سے کام لیتے ہوئے انسان کا نفسیاتی تجزیہ پیش کیا ہے اور انسان کے اجزائے ترکیبی کو بیان کرتے ہوئے ہر ایک کی خصوصیت واضح کی ہے اور ایک مومن ماہر نفسیات کی حیثیت سے یہ بتایا ہے کہ انسان کب ملکوتی صفات سے متصف ہوتا ہے اور کب اس کے اندر بہیمی صفات غالب ہوتی ہیں۔چونکہ معاشرہ افراد ہی سے بنتا ہے۔اس اعتبار سے انسان کے ذاتی و

انفرادی فتنہ وفساد کو ہی اجتماعی فتنوں کی اصل اور بنیاد کی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔اگر معاشرہ کا ہر فرد یا بیشتر افراد اپنے نفس کا محاسبہ کر کے اپنے آپ کو ہوائے نفس اور شیطانی مکر و فریب کا اسیر نہ بننے دیں تو معاشرہ ایک مثالی معاشرہ بن سکتا ہے۔اس ضمن میں شاہ صاحب نے کسی حدیث کی جانب اشارہ نہیں کیا ہے۔البتہ آگے چل کر مابعد امام مسلمؒ کی حضرت حذیفہؓ سے روایت کردہ دو طویل حدیثوں کا ٹکڑا پیش کیا ہے جس کے اندر رسول اکرم ﷺ نے قدرے تفصیل سے بعض دلوں پر فتنوں کی اثر اندازی، اس پر مرتب ہونے والے خطرناک نتائج اور امانت و دیانت کے فقدان کی خبر دی ہے۔پہلی حدیث کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں:"تعرض الفتن علی القلوب کالحصیر عوداً عوداً......"دوسری حدیث کے الفاظ ہیں:"ان الامانة نزلت فی جذر قلوب الرجال...."دونوں حدیثیں صحیح بخاری کی کتاب الایمان، باب رفع الامانة والایمان من بعض القلوب وعرض الفتن علی القلوب"میں موجود ہیں۔

(۲)فتنة الرجال فی أهله(اہل وعیال کے تعلق سے انسان کا فتنہ):- یہ وہ فتنہ ہے جس سے خاندانی نظام درہم برہم ہو کر رہ جاتا ہے اور تدبیر منزل میں بگاڑ پیدا ہو جاتا ہے اور خاندان کے افراد منتشر ہو کر رہ جاتے ہیں۔چونکہ ملی و جماعتی فتنوں کو ہوا دینے میں اس فتنہ کا اہم رول اور کردار ہوتا ہے اس لئے ابلیس اس کو بہت زیادہ محبوب رکھتا ہے۔شاہ صاحبؒ نے اس ضمن میں اس حدیث کو پیش کیا ہے جس میں رسول اکرم ﷺ کے ارشاد کے مطابق:"ابلیس اپنا عرش سمندر پر بچھاتا ہے اور اپنے کارندوں کی سرگرمیوں اور ان کے کارناموں کا جائزہ لیتا ہے۔جب اس کا کوئی کارندہ اس بات کی خبر دیتا ہے کہ آج میاں بیوی کے درمیان تفریق کرا کر ایک خاندان کے شیرازہ کو منتشر کرنے میں کامیابی حاصل کرلی ہے تو اس پر وہ خوش ہو کر اچھل پڑتا ہے اور اس کارندے کو اپنے قریب بلا کر گلے لگاتا ہے اور کہتا ہے ہاں تم نے آج کام کیا ہے"۔

اس حدیث کو امام مسلمؒ نے اپنی صحیح میں حضرت جابرؓ سے کتاب المنافقین، باب تحریش الشیطان وبعثة سرایاه یفتنون الناس کے تحت روایت کیا ہے:"ان ابلیس یضع عرشه... الخ"(۱۴)۔

(۳) فتنة تموج کموج البحر(بحر متلاطم کی طرح ٹھاٹھیں مارنے والا فتنہ):- یہ وہ فتنہ ہے جس سے ملک و شہر کا نظام درہم برہم ہو جاتا ہے، لوگوں میں ناحق خلافت و حکومت کی حرص و طمع پیدا ہو جاتی ہے۔اس ضمن میں حدیث"ان الشیطان قد أیس ان یعبده المصلون......الخ" ذکر کی ہے۔یعنی شیطان اس بات سے بالکل ناامید ہو چکا ہے کہ جزیرہ عرب میں اس کی پرستش کی جائے

لیکن وہ لوگوں کو ایک دوسرے کے خلاف ورغلانے اور برانگیختہ کرنے کی جدوجہد کرتا رہتا ہے۔اس حدیث کو بھی امام مسلمؒ نے مذکورہ کتاب وباب میں روایت کیا ہے۔

مذکورہ دونوں فتنوں(فتنة الرجل فی أهله اور فتنة تموج كموج البحر)کاذکر حضرت حذیفہؓ کی ایک طویل حدیث میں پایا جاتا ہے جس کو امام بخاریؒ وامام مسلمؒ نے اپنی صحیح میں کتاب الفتن کے تحت روایت کیا ہے اور باب کا عنوان یہی قائم کیا ہے:"الفتنة التی تموج كموج البحر"(۱۵)۔

(۴)فتنة ملية(ملی فتنہ):رسول اکرم ﷺ کے اصحاب میں سے حواریوں (اقرب ترین رفقاء)کا خاتمہ ہو جائے،سیادت وقیادت کی ڈور نااہلوں کے ہاتھ میں آجائے،علماء وفقہاء(دین کے معاملہ میں)تعمق اور غلو سے کام لینے لگیں،اصحاب اقتدار اور جہال تہاون اور سستی برتنے لگیں،امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا عمل ناپید ہو جائے اور زمانہ مکمل جاہلیت میں تبدیل ہو کر رہ جائے تو یہ ملی فتنہ پیدا ہوتا ہے۔اس ضمن میں حدیثِ رسول"ما من نبی الا كان له حواريون......"کوذکر کیا ہے جس کو امام مسلمؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ان الفاظ میں روایت کیا ہے:"مامن نبی بعثه الله فی امة قبلی،الا كان له من امته حواريون... الخ(۱۶)۔

(۵)فتنة مستطيرة(اطرافِ عالم کو اپنی لپیٹ میں لینے والا فتنہ):اس کی تشریح کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:"وہ ایسا فتنہ ہے جس میں لوگ مقتضائے انسانیت سے آزاد ہو جائیں گے۔ان میں سب سے پاکیزہ شخص وہ ہوگا جو فطرت کے تقاضوں سے نکل جانے کے قریب ہوگا مگر عام لوگ بالکل بہیمیت کے پیکر میں تبدیل ہو جائیں گے اور کچھ لوگ بین بین ہوں گے۔اس ضمن میں کسی حدیث کاذکر نہیں کیا ہے حالانکہ اس قسم کے فتنوں کا تذکرہ بیشمار احادیث میں موجود ہے۔چنانچہ متعدد احادیث میں وارد ہوا ہے کہ ایک زمانہ ایسا آئے گا کہ لوگ بیچ راستوں میں اپنی جنسی خواہش پوری کریں گے،کوئی روکنے اور منع کرنے والا نہیں ہوگا۔اگر بعینہ اس چیز کا ظہور اب تک نہ بھی ہوا ہو لیکن آج ایسے آثار پائے جاتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مستقبل قریب میں بعینہ یہی چیز واقع ہو کر رہے گی۔

(۶)فتنة الوقائع الجوية(آسمانی آفات کا فتنہ):جس میں عام تباہی و بربادی کا انذار اور اعلان پایا جاتا ہو جیسے ہولناک طوفان،وبائی امراض،زمین کا دھنسنا،اطرافِ عالم میں آتشزدگی کا پھیلنا وغیرہ۔اس ضمن میں بھی کسی حدیث کا ذکر نہیں کیا گیا ہے جبکہ مذکورہ امور اور ان کے علاوہ ان سے بھی ہولناک امور کاذکر متعدد احادیث میں موجود ہے۔

راقم کو شاہ صاحب کی اس تقسیم کا ذکر متقدمین کے یہاں نہیں مل سکا اور یہ ایسی تقسیم ہے جس میں مختلف احادیثِ فتن اور انواعِ فتن کی جانب اشارہ آگیا ہے۔ متاخرین علماء میں علامہ نواب صدیق حسن خان نے اپنی کتاب "الاذاعة لما كان ومايكون بين يدى الساعة" میں خود حجۃ اللہ البالغہ کے حوالے سے اس تقسیم کا ذکر کیا ہے اور اس سے متفق نظر آتے ہیں۔

آگے چل کر شاہ صاحب نے فتنِ عظیمہ کی ایک دوسری تقسیم بیان کی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"الفتن العظيمة التى اخبر بها النبى ﷺ اربع......" عظیم فتنوں کی چار قسمیں ہیں (۱۷)۔ پھر ہر قسم کو اس کے نام سے بیان کیا ہے جس کے ساتھ حدیث میں اس کا ذکر وارد ہوا ہے اور اس کی صراحت کرتے ہوئے کہ اکثر فتنے ظاہر ہو کر ختم ہو چکے ہیں تاریخی واقعات سے ان کے مصداق کو بھی بیان کیا ہے۔

(۱) فتنة امارة على اقذاء (غیر پسندیدہ امارت کا فتنہ)

(۲) فتنة الاحلاس، و فتنة الدعاة الى ابواب جهنم (احلاس کا فتنہ اور جہنم کے دروازوں کی طرف بلانے والوں کا فتنہ)

(۳) فتنة السراء، والجبرية والعتو (ظلم و جبر اور سرکشی کا فتنہ)

(۴) فتنة تلطم جميع الناس (ایسا عظیم فتنہ جو تمام لوگوں کو اپنی لپیٹ میں لے لے گا۔ اگر اس کے فرد کرنے کی بات کہی جائے گی تو مزید دراز ہو جائے گا اور لوگ دو جماعتوں میں منقسم ہو کر رہ جائیں گے)

مذکورہ فتنوں کا ذکر دو مختلف حدیثوں میں وارد ہوا ہے۔ دونوں حدیثوں کو پورا نقل کر دینا مناسب ہوگا:

پہلی حدیث حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے۔ فرماتے ہیں: قلت: يا رسول الله أيكون بعد هذا الخير شر كما كان قبله شر؟ قال: نعم، قلت: فما العصمة؟ قال: السيف، قلت: وهل بعد السيف بقية؟ قال: نعم، يكون أمارة على اقذاء، وهدنة على دخن، قلت: ماذا؟ قال: ثم ينشأ دعاة الضلال، فإن كان لله في الارض خليفة جلد ظهرك وأخذ مالك، فاطعه، والافمت وأنت عاض على جذل شجرة۔

شاہ صاحب نے ان ہی الفاظ کے ساتھ اس حدیث کو ذکر کیا ہے جو امام احمدؒ کے روایت کردہ الفاظ کے قریب ہیں (ملاحظہ ہو: مسند احمد، ۵/ ۴۰۳)

امام احمد کے علاوہ ابو داؤد بحستانی، ابوداؤد طیالسی، ابو نعیم وغیرہ کے یہاں بھی یہ حدیث کمی بیشی کے ساتھ مروی ہے۔ تمام روایات کو علامہ تویجری نے اپنی کتاب انحاف الجماعة بماجاء فی الفتن والملاحم واشراط الساعة (۱/ ۵۴-۵۷) میں ذکر کیا ہے۔ علامہ البانی نے بعض روایتوں کو اپنی سلسلة الاحادیث الصحیحة (۴/ ۳۹۹ نمبر ۱۷۹۱) میں ذکر کرتے ہوئے ان پر صحت کا حکم لگایا ہے۔ لیکن شاہ صاحب کے یہاں مذکور الفاظ "امارة علی اقذاء" مجھے امام احمد کے علاوہ اور کسی روایت میں نظر نہیں آئے۔ البتہ ابوداؤد کی ایک روایت میں "بقیة علی اقذاء" ہے۔ ان ہی کے حوالے سے ذکر کرتے ہوئے تویجری نے "جماعة علی اقذاء" کے الفاظ کا ذکر کیا ہے۔

دوسری حدیث کے الفاظ شاہ صاحب کے بیان کے مطابق یہ ہیں: "وذکر رسول اللہ ﷺ فتنة الاحلاس، قیل: وما فتنة الاحلاس؟ قال: هی هرب وحرب، قال: ثم فتنة السراء دخنها تحت قدمی رجل من اهل بیتی، یزعم انه منی ولیس منی، انما اولیائی المتقون، ثم یصطلح الناس علی رجل کورك علی ضلع، ثم فتنة الدهیماء لاتدع احداً من هذه الامة الالطمته لطمة، فاذا قیل: انقضت تمادت"۔

اس حدیث کو ابوداؤد نے سنن (کتاب الفتن) میں، حاکم نے مستدرک (۴/ ۴۶۷) میں، امام احمد نے مسند (۲/ ۱۳۳) میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کیا ہے۔ علامہ البانی نے اس کو صحیح قرار دیتے ہوئے سلسة الاحادیث الصحیحة (۲/ ۷۰۲ نمبر ۹۷۴) میں ذکر کیا گیا۔

واضح ہو کہ فتنة السراء کے ساتھ مذکور الجبریة والعتو کا ذکر ایک دوسری حدیث میں وارد ہوا ہے۔ اس حدیث کو بھی شاہ صاحب نے ذکر کیا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: "ان هذا الامر بدأ نبوة ورحمة ثم یکون خلافة ورحمة، ثم ملکاً عضوضاً، ثم کائن جبریة وعتواً وفساداً فی الأرض......"۔

یہ حدیث متعدد الفاظ کے ساتھ متعدد صحابہ کرام سے مروی ہے۔ مذکورہ الفاظ حضرت معاذ بن جبل اور ابو عبیدہ رضی اللہ عنہما کی روایت کردہ حدیث کے الفاظ سے متقارب ہیں جس کو بیہقی کی شعب الایمان کے حوالے سے مشکاة المصابیح میں نقل کیا گیا ہے (۳/ ۱۴۷۸ نمبر ۵۳۷۵)۔ اس کی مختلف روایتوں کو تویجری نے انحاف الجماعة (۱/ ۱۷۰-۱۷۱) میں ذکر کرتے ہوئے ابوداؤد بحستانی وابوداؤد طیالسی کی جانب بھی ان کی تخریج منسوب کی ہے۔ اسی طرح بعض روایتوں کو علامہ البانی نے سلسلة الاحادیث الصحیحة (۱/ ۳۴ حدیث نمبر ۵) میں ذکر کیا ہے اور صحیح قرار دیا ہے۔

مذکورہ تینوں احادیث کو بعض دیگر احادیث سمیت شاہ صاحب نے پہلی تقسیم کے بعد اور دوسری تقسیم سے پہلے بیان کیا ہے اور ان کے مصداقات کی تعیین بھی کی ہے۔ دوسری تقسیم میں چاروں فتنوں کو گناتے ہوئے بھی ان کے مصداقات کے جانب اشارہ کیا ہے۔ اس لئے بعض باتیں مکرر بھی ہوگئی ہیں۔ یہاں اس بات کی جانب اشارہ مناسب ہوگا کہ شاہ صاحب نے جہاں سے دوسری تقسیم شروع کی ہے وہاں سے اخیر تک کی عبارت سوائے ایک نسخہ کے کسی اور نسخہ میں نہیں پائی جاتی ہے جیساکہ حاشیہ میں مصحح نے وضاحت کی ہے اور کہا ہے تکرار کے باوجود میں اس عبارت کو شامل کر رہا ہوں کیونکہ اس میں بھی بعض فوائد پائے جاتے ہیں۔

آیئے ذرا مذکورہ احادیث کے مصداقات کے سلسلے میں شاہ صاحب کے کلام پر بھی ایک نظر ڈال لی جائے۔ انھوں نے سب سے پہلے "ان ھذا الامر بدأ نبوۃ ورحمۃ......" والی حدیث کا تذکرہ کیا ہے۔ حدیث کے ذکر سے پہلے فرماتے ہیں: "رسول اکرم ﷺ کو یہ بات معلوم ہوگئی تھی کہ عہد نبوت کے بعد جب مدت طویل ہو جائے گی، حواریوں سے دنیا خالی ہو جائے گی، سیادت و قیادت نااہلوں کے ہاتھ میں چلی جائے گی تو لازمی طور پر سارے امور نفسانی اور شیطانی تقاضوں کے مطابق انجام دیئے جائیں گے اور یہ بلا سوائے ان لوگوں کے جنھیں اللہ تبارک محفوظ رکھے گا تمام لوگوں کو اپنی لپیٹ میں لے لے گی"۔

اس کے بعد حدیث ذکر کرتے ہیں اور فرماتے ہیں:

"نبوت آپ ﷺ کی وفات پر ختم ہوگئی۔ خلافت جس میں تلوار کی ضرورت نہیں پڑی حضرت عثمانؓ کی شہادت پر منتہی ہوگئی، مطلق خلافت حضرت علیؓ کی شہادت اور حضرت حسنؓ کی دست برداری پر ختم ہوگئی، ملک عضوض (زور زبردستی کی حکومت) سے صحابہ کرام کے بنو امیہ سے ان منازعات اور ان کے ان مظالم کا زمانہ مراد ہے جس کے بعد حضرت معاویہؓ کی خلافت قائم ہوئی۔

جبریۃ وعتو (سرکشی اور ظلم والی حکومت) سے بنو عباس کی خلافت مراد ہے جنھوں نے قیصر وکسریٰ کے طرز پر اس کو اپنے لئے ہموار کیا تھا۔ تقریباً یہی بات تیسرے فتنہ میں بھی ذکر کی ہے۔ پھر حضرت حذیفہؓ سے مروی حدیثِ مذکور کو بیان کرکے اس کے مصداقات کو بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"جس فتنہ میں تلوار کے ذریعہ نجات حاصل ہوئی اس سے حضرت ابو بکرؓ کے زمانہ میں واقع

ہونے والا فتنہ ارتداد مراد ہے"۔"إمارة على أقذاء"(۱۸) سے حضرات عثمان وعلی رضی اللہ عنہما کے عہد میں واقع ہونے والا صحابہ کرام کا باہمی تنازعہ مراد ہے۔"هدنة على دخن"(دلوں میں خیانت اور نفاق کے ساتھ ظاہری مصالحت) سے مراد حضرات معاویہ وحسن رضی اللہ عنہما کی مصالحت ہے۔"دعاة الضلال" سے شام میں یزید اور عراق میں مختار اور اس طرح کے دوسرے لوگ مراد ہیں یہاں تک کہ عبد الملک کی حکومت قائم ہو گئی۔

شاہ صاحب نے تلوار کے ذریعہ نجات ملنے والے فتنہ کو فتنہ ارتداد پر جو محمول کیا ہے(۱۹) تو در حقیقت سننِ ابو داؤد ومسندِ احمد میں حضرت قتادہ رحمہ اللہ سے یہی منقول ہے کہ انھوں نے حدیث کو فتنہ ارتداد پر محمول کیا ہے لیکن صاحبِ بذل المجہود(۵/۹۰) نے اس کو فتنہ ارتداد پر محمول کرنے میں تامل کیا ہے اور بعض اہلِ علم سے نقل کیا ہے کہ فتنہ ارتداد کے فرو ہو جانے کے بعد لوگوں کے دلوں میں کسی قسم کی کدورت یا کینہ نہیں تھا،اس قسم کی چیز حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد پیدا ہوئی تھی لہذا اس فتنہ کو فتنہ ارتداد کے بجائے حضرت عثمانؓ کی شہادت پر محمول کرنا زیادہ مناسب ہے۔

"إمارة على اقذاء" کے تعلق سے یہ بیان کیا جاچکا ہے کہ لفظ"إمارة" مجھے مسندِ احمد کے علاوہ کہیں نہیں مل سکا۔البتہ ابو داؤد کی روایت میں"بقية على اقذاء"کا لفظ پایا جاتا ہے۔صاحبِ بذل المجہود اس کے معنی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:"أي يبقى الناس بقية على فساد في قلوبهم"یعنی لوگ اپنے دلوں میں فساد اور بگاڑ کے ساتھ باقی رہیں گے۔"هدنة على دخن" کے معنی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:"اى صلح على بقايا من الضغن"یعنی ایسی مصالحت جس میں کینہ وحسد کی بھی آمیزش ہو گی۔اور اس کے مصداق کے بارے میں لکھتے ہیں:"هذه اشارة الى ماوقع بين علي ومعاوية رضي الله عنهما"یعنی اس میں حضرت علی اور معاویہ رضی اللہ عنہما کے مابین واقع ہونے والی مصالحت اور واقعہ تحکیم کی جانب اشارہ ہے۔

اس کے بعد شاہ صاحب نے فتنة الاحلاس کی حدیث ذکر کی ہے۔احلاس جلس و حَلَس کی جمع ہے جس کے معنی ہے ٹاٹ،زمین یا کجاوہ کے نیچے بچھانے کا کپڑا۔اس فتنہ کے چمٹے رہنے کی مداومت اور طول کھینچنے سے اسے حلس یعنی سواری کے جسم سے چمٹے کپڑے سے تشبیہ دے دی گئی ہے۔

حدیث میں لفظ"سراء" سے مراد صحت وعافیت،کشادہ حالی وفارغ البالی کی وہ نعمتیں ہیں جن پر انسان خوش ہوتا ہے۔حدیث میں فتنہ کی اضافت لفظ"سراء"کی طرف اس لئے کی گئی ہے کہ فتنہ

میں واقع ہونے کا سبب یہ ہے کہ ناز و نعم کی کثرت و فراوانی کی وجہ سے انسان معصیتوں اور گناہوں کا ارتکاب کرتا ہے یا اس لیئے کہ دشمن طاقتوں کی خوشی کا باعث بنتا ہے، اور بھی معانی بتائے گئے ہیں۔اسی طرح حدیث میں وارد عبارت "ثم یصطلح الناس علی رجل کورك علی ضلع" کے بارے میں یہ وضاحت کی گئی ہے کہ یہ مثل ایسے شخص کے حق میں استعمال کی جاتی ہے جس کا معاملہ درست نہیں ہوپاتا ہے۔الدھیماء الدھماء کی تصغیر ہے جس کے معنی ہیں بالکل سیاہ(۲۰)۔

حدیث کا مصداق

مصداقِ حدیث کی تعیین کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں "بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے، اور اللہ تعالیٰ زیادہ بہتر جانتا ہے، کہ فتنہ احلاس سے مراد اہلِ شام کا حضرت عبداللہ بن الزبیر سے ان کے مدینہ سے نکل جانے کے بعد جنگ و جدال کرنا ہے۔فتنة السراء سے یا تو مختار (ثقفی) کا غلبہ حاصل کرنا مراد ہے یا اہلِ بیت کے دعویٰ انتقام میں ظلم و ستم ڈھانا اور قتل و غارت گری مچانا مراد ہے۔لہذا آپؐ کے ارشادِ مبارک "یزعم انه منی" کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اہلِ بیت کی جماعت اور ان کے حامیوں میں اپنے کو شمار کرے گا۔اس کے بعد لوگوں نے حضرت مروان کی اولاد پر اتفاق کر لیا یا اس سے مراد بنو عباس کے لئے ابو مسلم خراسانی کا خروج ہے جس کا یہ دعویٰ تھا کہ وہ اہلِ بیت کی خلافت قائم کرے گا۔اس کے بعد لوگوں نے ابوالعباس السفاح پر اتفاق کر لیا۔

فتنة الدهیماء سے مسلمانوں پر چنگیزیوں کا غلبہ اور عالمِ اسلام میں ان کی لوٹ مار اور قتل و غارت گری مراد ہے۔اس کے بعد شاہ صاحب نے دوسری تقسیم میں چار قسم کے فتنوں کو شمار کراتے وقت بھی اسی سے ملتی جلتی بات کا اعادہ کیا ہے۔لیکن صاحب بذل المجہود(۵/۸۸) نے فتنہ احلاس کے متعلق یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اس سے مراد حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے آخری ایام میں ظاہر ہونے والا وہ فتنہ ہے جس کی چنگاری حضرت معاویہؓ کی خلافت تک سلگتی رہی یہاں تک کہ حضرت حسنؓ کی مصالحت کے بعد تمام لوگوں نے ان کی خلافت پر اتفاق کر لیا۔وہ فتنة السراء کے تعلق سے فرماتے ہیں:

"میرے خیال میں اس سے وہی فتنہ مراد ہے جو رمضان ۱۳۳۴ھ میں پیش آیا تھا۔شریفِ مکہ حسین بن علی ترکی حکومت کے زمانہ میں انہی کے ماتحت تھا لیکن عالمی جنگ، جو ترکوں اور نصاریٰ کے مابین واقع ہوئی تھی، کے زمانہ میں اس نے ایک نصرانی حکومت سے خط و کتابت کی اور ان سے خفیہ طور

پر مل گیا، ترکوں کے خلاف ان سے مصالحت کر لی۔ مکہ مکرمہ میں موجود ترک فوج کو قتل کر کے ان کی عورتوں کو لونڈی بنالیا۔ خود حکومت و سلطنت کا مالک بن بیٹھا اور اپنے آپ کو شاہ حجاز کہنے لگا، تقریباً بیس سال تک اس کی حکومت رہی۔ پھر اس کا معاملہ دگرگوں ہو گیا تو لوگوں نے اس کے لڑکے علی بن حسین کو تختِ سلطنت پر بٹھا دیا لیکن اس کی حکومت نہیں چل سکی"۔ لفظ "السراء" کو سر سے مشتق مانتے ہوئے لکھتے ہیں: اس فتنہ کو "فتنة السراء" اس لئے کہا گیا ہے کہ اس کی بنیاد اور اس کے سارے اسباب سری طور پر مہیا کئے گئے تھے۔ نصرانی حکومت نے سری طور پر اس کو اپنی جانب مائل کر کے ہزاروں جنیہ (گنی) اس کے پاس بھیجے تھے کہ مسلم ترکوں کو قتل کرنے پر بدو لوگوں کو راضی کرنے کے لئے یہ روپے تقسیم کئے جائیں اور خود اس کو بھاری مقدار میں رقم دی کہ حکومتِ اسلام کے خلاف بغاوت پر آمادہ ہو جائے......"۔ اس کے ساتھ یہ بھی احتمال ظاہر کیا ہے کہ یہ لفظ سرور سے مشتق ہے کیونکہ سخت محاصرہ اور شدید غربت اور فقر کے بعد عربوں پر روپیوں، حلوں، تحفوں اور کھانے پینے کے ساز و سامان کی ریل پیل ہو گئی تھی (بذل المجہود، ۸۹/۵)۔

ان سب سے ہٹ کر علامہ حمود تویجری نے اتحاف الجماعة (۴۲/۱) میں یہ لکھا ہے:

یہ فتنہ اہلِ نجد اور ترکوں و مصریوں کے مابین تیرہویں صدی ہجری میں ہونے والی خوں ریز جنگوں پر منطبق ہوتا ہے۔ یہ ان عظیم فتنوں میں ایک نہایت ہی عظیم فتنہ تھا جس سے امت دو چار ہوئی۔ اس کی وجہ سے اسلام کی عمارت کمزور ہو کر رہ گئی تھی، شعائرِ اسلام مٹ رہے تھے یہاں تک اللہ تبارک و تعالیٰ نے اہلِ نجد کو دوبارہ غلبہ عطا کیا اور اسلام کی عظمت و شوکت دوبارہ واپس آئی۔ اس پر اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا بیان کرنا چاہئے۔ مگر ہو سکتا ہے اس سے کوئی دوسرا فتنہ مراد ہو جس کا ماضی میں ظہور ہو چکا ہے یا آئندہ ظہور ہوگا۔ اللہ تعالیٰ ہی رسولِ اکرم ﷺ کی مراد کو زیادہ بہتر جاننے والا ہے۔

فتنة الدهيماء کے تعلق سے علامہ تویجری لکھتے ہیں:

"یہ فتنہ ابھی واقع نہیں ہوا ہے......اس کے ابھی واقع نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حدیث کے اخیر میں رسولِ اکرم ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ "جب یہ ظاہر ہو جائے تو اسی دن یا اس کے ایک دن بعد دجال کا انتظار کرو۔ اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اس امت میں واقع ہونے والے آخری فتنوں میں سے ہے۔ اس کے بعد دجال کا ہی فتنہ واقع ہوگا۔ واللہ اعلم"۔ صاحب بذل المجہود کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے

کہ انھوں نے اس کو فتنہ دجال پر ہی محمول کیا ہے۔(۵/۸۹)

یہاں ایک قابلِ لحاظ بات یہ ہے کہ شاہ صاحب نے مبحث الفتن کے اخیر میں اس بات کی وضاحت کی ہے کہ فتن کے سلسلے میں وارد اکثر احادیث اس سے پہلے گذر چکی ہیں۔اب یہ نہیں واضح ہو سکا ہے کہ اس سے ان کی مراد اسی باب میں ان کا ذکر ہے یا پوری کتاب میں جگہ جگہ فتن کی احادیث کا ذکر آیا ہے اور یہی بات زیادہ قرینِ قیاس معلوم ہوتی اور شاید یہی وجہ ہے کہ فتن کا مبحث اتنا مختصر ہے جبکہ فتن کی احادیث بے شمار ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کتاب کے مختلف مقامات میں مناسبت کے پیشِ نظر فتن سے متعلق احادیث کا ذکر گذر چکا ہو اور شاہ صاحب نے ان کا اعادہ مناسب نہ سمجھا ہو مگر اس کے لئے پوری کتاب کے دقیق مطالعہ کی ضرورت ہے۔

باب کے آخر میں شاہ صاحب نے مزید دو حدیثیں بیان کی ہیں:

(۱)"تدور رحی الاسلام بخمس وثلاثین اوستة وثلاثین فان یهلکوا فسبیل من هلك،وان یقم لهم دینهم یقم لهم سبعین عاما،قلت:امما بقی اومما مضی؟قال:مما مضی"۔اس حدیث کو ابو داؤد نے کتاب الفتن -باب ذکر الفتن و دلائلها-(۱۱/۲۲۰مع العون) میں ،امام احمد نے مسند(۸/۳۹۰،۳۹۳،۴۵۱) میں متعدد طرق سے روایت کیا ہے۔علامہ البانی نے سلسلة الاحادیث الصحیحة(۲/۷۰۴نمبر۹۷۶) میں اس حدیث کو ذکر کیا ہے اور دیگر ائمہ حدیث کی جانب اس کی تخریج منسوب کی ہے۔ہر ایک کی روایت میں "بخمس وثلاثین او سنة وثلاثین او سبع وثلاثین" کے الفاظ پائے جاتے ہیں۔شاید کتاب سے "او سبع وثلاثین" کا لفظ ساقط ہو گیا ہے۔

حدیث کی وضاحت کرتے ہوئے شاہ صاحب فرماتے ہیں:"تدور رحی الاسلام" کا معنی یہ ہے کہ اسلام کا معاملہ اس امت میں حدود قائم کرنے اور جہاد برپا کرنے سے مستحکم رہے گا۔یہ حالت ابتدائے جہاد اور اوائلِ ہجرت سے لیکر حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے زمانہ تک منطبق آتی ہے،۳۵یا۳۶(یا۳۷) کے عدد میں جس شک کا اظہار کیا گیا ہے وہ در حقیقت اللہ تبارک تعالیٰ کے نبی اکرم ﷺ کو اسی طرح مجمل خبر دینے سے متعلق ہے۔حدیث میں وارد لفظ "فان یهلکوا..." سے معاملہ کی ہولناکی بیان کرنا مقصود ہے یعنی حالات اتنے ناگفتہ بہ ہو جائیں گے کہ دیکھنے والے کو پوری امت کی ہلاکت اور اس کے نظام کے درہم برہم ہو جانے کا اندیشہ اور شک ہوگا۔

"سبعین عاما" سے ابتدائے بعثت سے لے کر حضرت معاویہؓ کی وفات تک کا زمانہ مراد ہے۔ اس کے بعد دعاۃ الضلال کا فتنہ برپا ہوا اور اس لفظ میں بھی حالت کی ہولناکی بیان کرنی مقصود ہے اور یہ کہ اس کے بعد معاملہ درست نہیں ہو سکتا (واللہ اعلم)

حدیث کے معنی و مفہوم اور اس کے مصداق کے بارے میں شاہ صاحبؒ کا قول آپ نے ملاحظہ کیا۔ شارحینِ حدیث نے اس کے دو معانی بیان کئے ہیں: ایک تو وہی ہے جو شاہ صاحبؒ نے بیان کیا کہ "تدور رحی الاسلام" سے مراد دینِ اسلام کا ثبات و استقرار ہے اور یہی اکثر اہلِ علم کا قول ہے۔ دوسرا معنیٰ خطابی اور بغوی نے یہ بیان کیا ہے کہ اس سے حرب و ضرب اور جنگ و جدال مراد ہے۔

خطیب بغدادی فرماتے ہیں: "اس حدیث میں -واللہ اعلم- مدتِ خلافت کی انتہاء کی جانب اشارہ ہے"۔

ابن الاثیر فرماتے ہیں: "دینِ اسلام اپنے ظہور کے وقت سے لیکر ۳۵ سال تک کی حدیث پوری ہونے تک نہایت پائیداری، ثبات و استقرار اور فتنوں سے دوری کے راستہ پر گامزن تھا۔ وہ اس طرح سے کہ رسولِ اکرم ﷺ نے جس وقت یہ بات کہی ہوگی اس وقت آپ کی عمر مبارک کے پانچ یا چھ سال باقی رہے ہوں گے۔ اس میں خلافت کی مدت شامل مان لی جائے جو کہ تیس سال ہے تو یہ مدت مکمل ہو جاتی ہے۔ اگر آپ نے ۳۵ ہجری مراد لیا تو اسی سال اہلِ مصر نے بغاوت کر کے حضرت عثمانؓ کا محاصرہ کیا تھا اور اگر ۳۶ مراد لیا تو اس سال جنگِ جمل واقعہ پیش آیا اور اگر ۳۷ مراد لیا تو اس سال جنگِ صفین پیش آئی۔

"یقم لھم سبعین عاما" (ستر سال) تک دین باقی رہے گا۔ اس سلسلے میں شاہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ میں جو بات کہی ہے کہ اس سے ابتدائے بعثت سے لیکر حضرت معاویہؓ کی وفات تک کا زمانہ مراد ہے۔ ازالۃ الخفاء میں اس کے برخلاف یہ کہا ہے کہ سنہ ۳۵ ہجری میں حضرت عثمانؓ کی شہادت پیش آئی جس سے خلافت کا معاملہ انتشار کا شکار ہو گیا۔ اس کے بعد حضرت معاویہؓ کے زمانہ میں خلافت کا نظام درست ہوا اور اس دن سے اموی حکومت میں انتشار پیدا ہونے تک ۷۰ سال کی مدت پائی جاتی ہے۔ گویا اسی جانب حدیث میں اشارہ ہے (۲۱)۔

علامہ خطابی اور علامہ بغدادی کا یہی خیال ہے کہ اس سے بنو امیہ کی حکومت کی جانب اشارہ ہے۔ حضرت حسن بن علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے درمیان صلح و مصالحت سے لیکر مشرق سے ان کی

حکومت کے زوال تک کا زمانہ تقریباً ستر سال ہوتا ہے۔ لیکن دوسرے شارحین نے اس کی تردید کی ہے کیونکہ بنو امیہ کی مدتِ حکومت تقریباً ۹۰ سال ہے۔ صاحب بذل المجہود نے بعض اہل علم سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس میں کوئی تعداد مقصود نہیں ہے بلکہ کثرت دکھانی مقصود ہے۔ معنی یہ ہے کہ اس سے کم مدت نہیں ہوگی خواہ اس سے زیادہ ہو جائے کیونکہ عدد کا مفہوم معتبر نہیں ہوتا۔

باب کی آخری حدیث

شاہ صاحب نے اپنی کتاب کے اس عظیم مبحث کو جس حدیث پر ختم کیا ان کی نظر میں بظاہر یہ حدیث حد درجہ اہمیت کی حامل تھی کیونکہ اس میں جس واقعہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے یا جس واقعہ پر انھوں نے اس حدیث کو محمول کیا ہے وہ نہایت ہی دردناک اور تکلیف دہ ہے۔ پہلے حدیث کے الفاظ ملاحظہ ہوں: "یقاتلکم قوم صغار الاعین" یعنی– الترك–تسوقونهم ثلاث مرات....." الحدیث شاہ صاحبؒ نے اسی طرح مختصر احادیث کا ذکر کیا ہے۔ اس کے بقیہ الفاظ یہ ہیں:

"حتی تلحقوهم بجزیرة العرب، فاما فی السیاقة الاولیٰ فینجو من هرب منهم، واما فی الثانیة فینجو بعض ویهلك بعض، واما فی الثالثة فیصطلمون"۔ اس حدیث کو ابو داؤد نے کتاب الملاحم، باب فی قتال الترك (۱۱/۲۷۸) میں روایت کیا ہے۔

یہی ایک ایسی حدیث ہے جس کے بارے میں علامہ البانی نے ضعیف ابی داؤد (ص۴۲۸) یعنی ابو داؤد کی ضعیف روایت کہا ہے اور مشکاۃ المصابیح (۳/۱۴۹۵ حاشیہ) میں اس کی سند میں لین بتلایا ہے۔

لیکن اس حدیث کو امام احمد نے اپنی مسند (۵/۳۴۸) میں تفصیل سے، بزار اور حاکم نے مختصراً روایت کیا ہے۔ حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔ تویجری نے اتحاف الجماعة (۱/۳۰۳) میں امام احمد کی سند کو صحیح علیٰ شرط مسلم لکھا ہے۔ ابو داؤد کی روایت میں "تسوقونهم" ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ عرب ترکوں کو بھگائیں گے یہاں تک کہ انھیں جزیرۂ عرب میں داخل کردیں گے جبکہ امام احمد اور حاکم وغیرہ کی روایت سے پتہ چلتا ہے اتراک عربوں کو بھگائیں گے کیونکہ امام احمد کی روایت میں ہے: "ان امتی یسوقها قومه"۔ صاحب عون المعبود نے امام احمد کی روایت کو راجح قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابو داؤد کی روایت میں بعض راویوں سے وہم ہو گیا ہے۔

شاہ صاحب نے ابوداؤد کے الفاظ ذکر کرنے کے باوجود امام احمد کی روایت کے مطابق اس کی توضیح و تشریح کی ہے۔چونکہ ظاہری الفاظ ساتھ نہیں دے رہے تھے اس لئے تاویل کا سہارا لینا پڑا۔چنانچہ فرماتے ہیں:"اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ عرب ان ترکوں سے جہاد کر کے ان پر غلبہ حاصل کرلیں گے جس کی وجہ سے ان کے دلوں میں بغض وحسد پیدا ہو جائے گا۔انجام کار وہ عربوں کو اپنے ملک سے نہ صرف نکال بھگائیں گے بلکہ عربوں کے ملک میں داخل ہو جائیں گے۔یہی آپ ﷺ کے قول:"حتی تلحقوهم بجزيرة العرب" سے مراد ہے۔

پہلے حصہ میں عربوں سے جو ان کے سامنے سے راہِ فرار اختیار کر کے بھاگ جائے گا تو وہ بچ جائے گا اس کا مصداق چنگیزی حملہ ہے۔بنو عباس میں سے جو بغداد میں رہ گئے تھے وہ مارے گئے اور جو منتشر بھاگ گئے تھے وہ بچ گئے۔دوسرے حملہ میں بعض ہلاک ہوگئے اور بعض بچ گئے۔اس کا مصداق تیمور لنگ کا بلادِ شام پر حملہ ہے جس میں عباسی حکومت کا بالکل خاتمہ ہوگیا تھا۔تیسرے حملہ میں وہ نیست و نابود کر دیئے جائیں گے۔یہ عثمانیوں کے تسلط اور حکومت و سیادت کے غلبہ پر منطبق ہوتا ہے لیکن علامہ قرطبی نے تذکرہ میں تینوں حملوں کو تاتاریوں کا حملہ بتلایا ہے اور لکھا ہے:"اس میں کوئی شک نہیں کہ حدیث میں انھی کے بارے میں بتلایا گیا ہے کہ ان کا تین مرتبہ خروج ہوگا۔اخیر میں وہ خود نیست و نابود کر دیئے جائیں گے۔"اس کے بعد فرماتے ہیں:"الحمد لله ان کے تینوں خروج مکمل ہوگئے۔اب ان کا کوئی متاثر نہیں بچا اور نہ ان سے اب کوئی جنگ ہے۔عین جالوت میں اللہ تبارک و تعالیٰ نے ان سے اچھی طرح انتقام لے لیا۔اس طرح انھیں ذلت ورسوائی کے ساتھ میدانِ جنگ چھوڑ کر بھاگنا پڑا،جس کا انھیں تصور بھی نہیں تھا اور ان کی ساری نخوت،سارا تکبر خاک میں مل گیا"۔ (تلخیص)

دوسری تقسیم سے پہلے شاہ صاحب علاماتِ قیامت کی جانب مجمل اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:"علاماتِ قیامت کو بھی رسولِ اکرم ﷺ نے بیان کیا ہے اور ان کی مختلف قسمیں ہیں"۔اس کے بعد علاماتِ قیامت سے متعلق ایک معروف و مشہور حدیث کے ذکر پر اکتفا کر جاتے ہیں،جو یہ ہے:

"ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم ،ويكثر الجهل ، ويكثر الزنا،ويكثر شرب الخمر،ويقل الرجال و يكثر النساء حتى يكون لخمسين امراة القيم الواحد"۔

اس حدیث کو امام بخاری وامام مسلم نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے (ملاحظہ

ہو:السنن الواردة فی الفتن للدانی(۳/۹۷ے نمبر ۳۸۸)۔اس کے بعد لکھتے ہیں:

"شریعت کی اصطلاح میں حشر کے دو معانی ہیں:(الف)لوگوں کو شام میں جمع کرنا۔ یہ قبل قیامت واقع ہوگا جس وقت روئے زمین پر لوگوں کی قلت ہو جائے گی، بعض لوگوں مختلف تقریبات کے ذریعہ اور بعض لوگوں کو آگ کے ذریعہ وہاں جمع کیا جائے گا۔(ب)موت کے بعد دوبارہ زندہ ہونا۔اس سے پہلے اسرار معاد کا ذکر کر چکے ہیں۔واللہ اعلم"۔علاماتِ قیامت کے تعلق سے شاہ صاحبؒ نے فتن کے مبحث میں اتنے ہی امور پر اکتفا کیا ہے۔

خلاصہ کلام

راقم حجۃ اللہ البالغہ میں مبحث "الفتن" کے مطالعہ کے بعد اس نتیجہ پر پہونچا ہے کہ شاہ صاحبؒ نے اس مختصر مگر جامع بحث میں فتن کی اکثر و بیشتر قسموں کی جانب اشارہ کر دیا ہے۔دیگر مصنفین کی طرح اس مبحث میں ضعیف و موضوع روایات سمیت احادیث کا بکثرت ذکر نہ کرتے ہوئے چند مگر صحیح ترین احادیث کے ذکر پر اکتفا کیا ہے۔میں نے جہاں تک سمجھا ہے،اور اللہ تعالی زیادہ بہتر جانتا ہے،اس مبحث کو بکثرت احادیث ذکر کے طول نہ دینے میں شاہ صاحب کا مقصد شاید یہ تھا کہ لوگ اس کو بآسانی ہضم کرلیں۔ایسا نہیں ہے کہ فتن کی احادیث ان کی نظروں سے اوجھل تھیں بلکہ اس مبحث میں ایک سے زائد بار انھوں نے کثرت کا اعتراف کرتے ہوئے ان کے ذکر کو طولِ مبحث کا باعث قرار دیا ہے۔ایک مزید خوبی، جس کا ایک سے زائد بار ذکر آچکا ہے، کہ انھوں نے ناقابلِ استدلال احادیث و روایات کے ذکر میں کافی احتیاط سے کام لیا ہے۔

اسی طرح حوادثِ مابعد سے متعلق احادیث کو متعین واقعات پر منطبق کرنے کی کوشش نہ کی ہے۔ یہ در حقیقت ایک اعتباراتی چیز ہے۔اسی واسطے شارحینِ حدیث کے مابین واقعات پر ان احادیث کو منطبق کرنے میں کسی قدر اختلاف پایا جاتا ہے۔رسولِ اکرم ﷺ نے اپنے بعد جن فتن اور حوادث کے وقوع کی خبر دی ہے ان کے بعض اوصاف کا ذکر کیا ہے،جو ایک سے زائد واقعات پر صادق آتے ہیں۔اس لئے اس سلسلے میں شارحینِ حدیث کی تحدید و تعیین کو قطعی شکل نہیں دی جاسکتی اور نہ ان کے مختلف اقوال کو اختلاف و تضاد کہا جاسکتا ہے بلکہ انھیں "اختلافِ تنوع" کا نام دینا زیادہ مناسب ہوگا۔

البتہ انھوں نے علاماتِ قیامت سے متعلق صرف ایک حدیث کے ذکر کو کافی سمجھا۔اس میں بھی کثرت اور طولِ بحث کی شکایت شاہ صاحبؒ نے کی ہے،پھر بھی مزید علامات کا ذکر ہو جاتا تو بہتر تھا۔

مبحث فتن کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ اس میں احادیث فتن کے مصداقات کو تاریخ کے اہم واقعات میں تلاش کرنے پر توجہ مرکوز کی گئی ہے۔ بعض احادیث کے مصداق کو صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں ہی واقع ہونے والے بعض حوادث کو بتایا گیا ہے۔ اس سے مولانا محمد اکرام کے اس قول کی تائید ہوتی ہے کہ شاہ صاحب نے ان لوگوں کی تردید کی ہے جو ماضی کی ہر بات کو خوش اعتقادی کی عینک سے دیکھتے ہوئے ماضی کی بہ نسبت حال اور مستقبل کو برا کہتے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں: "شاہ ولی اللہ ازمنہ ماضیہ کی خوبیوں اور خامیوں سے پوری طرح واقف تھے اور سنت الٰہیہ پر بھی ان کی نظر تھی۔ انھوں نے حجۃ اللہ البالغہ کے اخیر میں عہد سعادت کی اہمیت اور خوبیوں کا ذکر کرتے ہوئے عام نقطہ نظر کی تردید کی ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے رسول اکرم ﷺ کی چند اہم احادیث نقل کی ہیں، مثلاً آنحضرت ﷺ نے فرمایا: "میری امت کی صفت بارش کی سی ہے، میں نہیں جانتا کہ یہ مینہ اچھا ہے یا اخیر کا"۔ آپ ﷺ نے فرمایا: "تم میرے صحابہ ہو اور میرے بھائی وہ ہیں جو میرے بعد آئیں گے" اس کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں: "اور یہ بھی ممکن نہیں کہ عمدہ اور بزرگ زمانے کے ہر شخص کو دوسرے مفضول زمانہ پر فوقیت اور فضیلت حاصل ہو۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ جو قرون بالاتفاق عمدہ اور بزرگ تھے ان میں بعض لوگ فاسق اور منافق بھی تھے"۔ (رود کوثر، ص ۵۱۷)

کلامِ اخیر

بہر حال جس طرح شاہ صاحبؒ کو برصغیر کے علماء میں ایک سنگ میل کی حیثیت حاصل ہے، مختلف مکاتب فکر کے لوگ ان ہی کی جانب اپنی تحریروں اور دعوتوں کی اصل کو لوٹاتے ہیں، اسی طرح ان کی کتاب حجۃ اللہ البالغہ کو ان کی تمام تصنیفات میں سنگِ میل کی حیثیت حاصل ہے۔ چنانچہ ان کے صاحبزادے شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ سے لیکر جتنے لوگوں نے ان کی تصنیفات کو زیر بحث بنایا ہے، ہر ایک نے حجۃ اللہ البالغہ کو تمام تصنیفات کی اصل اور سب سے عمدہ قرار دیا ہے۔ ان میں مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ اور محمد اکرام خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔ اول الذکر نے تاریخ دعوت وعزیمت کی پانچویں جلد میں اور موخر الذکر نے رودِ کوثر میں بڑی تفصیل سے بحث کی ہے۔

کسی عمل اور جدوجہد کی عظمت وبلندی اس کی غرض وغایت کے اندر نہاں ہوتی ہے۔ حجۃ اللہ البالغہ کی تصنیف ایک نہایت عظیم مقصد اور بلند غایت کے تحت عمل میں آئی ہے، اور وہ ہے احکامِ شریعت کے اسرار وحکم اور ان کے اندر ملحوظ مصلحتوں کو سمجھ کر ان پر عمل کرنا، کیونکہ اس سے عبادات

میں سکونِ قلب اور اطمینان وراحت کے ساتھ عجیب لذت اور چاشنی ملتی ہے۔شاہ صاحب نے ان لوگوں کی تردید کی ہے جو ڈرا دھمکا کر احکامِ شرعی کی تعمیل کراتے ہیں اور ساتھ ہی کہا ہے کہ ایسے لوگ دین کو صحیح طور پر نہیں سمجھتے۔انھوں نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ اسرار شریعت پر قلم اٹھا کر انھوں نے دین میں کوئی نیا کام انجام نہیں دیا ہے بلکہ اس سے پہلے اور لوگوں نے بھی اس پر بحث کی ہے۔یہی نہیں بلکہ کتاب و سنت کے اندر خود بیشمار احکامات کے اسرار وحِکم اور مصلحتوں کو واضح کیا گیا ہے اور اس کی متعدد دلیلیں پیش کی ہیں۔

بہر حال کتاب اپنے اس باب میں بھی ایک منفرد حیثیت کی حامل ہے۔یہی وجہ ہے کہ مختلف ممالک کے مدارس و جامعات میں داخلِ نصاب ہے لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ کتاب کے تعارف اور اس کی کماحقہ خدمت علماء اور خاص طور پر علماءِ برصغیر پر ایک قرض ہے۔

اخیر میں ہم دعاگو ہیں کہ اللہ تعالیٰ مصنف کو جزائے خیر عطا فرمائے اور کتاب سے استفادہ کی ہم کو توفیق عطا کرے کہ ہم اس سے کما حقہ استفادہ کرکے اپنی دنیا و آخرت کو بہتر سے بہتر بنا سکیں۔آمین۔وصل اللهم علىٰ خير خلقك محمد وآله وصحبه وسلم۔

حواشی

(۱)ملاحظہ ہو:ازہری، تہذیب اللغة، ۱۴/۲۹۶؛راغب الاصفہانی، المفردات، ۵۵۹-۵۶۰؛ابن الاثیر،النہایة فی غریب الحدیث، التعریفات، ۲۱۲؛ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ۱۱/۱۷۶۔

(۲)ملاحظہ ہو:لسان العرب،۱۲/۵۳۷؛تاج العروس،۹/۵۶؛النہایة فی غریب الحدیث، ۴/۲۳۹-۲۴۰۔

(۳)عون المعبود، طبع بیروت،۱۱/۲۷۴۔

(۴)الفقه الاکبر،۱۶۸، مع شرح۔

(۵)لمعة الاعتقاد،۱۸-۱۹۔

(۶)العقیدة الطحاویة،طبع الفرقان،۶۰متن۔

(۷)التذکرة،۲/۷۳۲۔

(۸)فتح الباری،۱۱/۳۵۰۔

(۹)تاریخ دعوت وعزیمت،۵/۲۳۹۔

(۱۰)مقدمہ حجة اللہ البالغہ،اردو، محمد منظور الوحیدی،دیوبند،۱۸۔

(۱۱)مقدمہ آیات اللہ الکاملہ، ترجمہ حجة اللہ البالغہ، خلیل احمد سراج احمد،لاہور،۱۳۔

(۱۲)نزهة الخواطر،۶/۴۱۴۔

(۱۳)حافظ ابنِ حجر نے طبرانی کے دفاع میں لکھا ہے: "سنہ ۳۰۰ھ اور اس کے بعد کے زمانوں میں بیشتر محدثین جب حدیث کی سند بیان کرتے تو یہ تصور کرتے کہ وہ اس کی ذمہ داری سے بری ہوگئے۔ملاحظہ ہو:لسان المیزان،۳/۷۵۔

(۱۴)صحیح مسلم، تحقیق فواد عبدالباقی،۴/۲۱۶۶-۲۱۶۷حدیث نمبر ۲۸۱۲،۲۸۱۳۔

(۱۵)صحیح البخاری،۱۳/۴۸؛صحیح مسلم،۴/۲۲۱۸۔

(۱۶)صحیح مسلم، کتاب الایمان،۱/۷۰ نمبر۵۔

(۱۷) متعدد احادیث میں عظیم فتنوں کی تعداد چار بتائی گئی ہے لیکن ان میں ان ناموں کا ذکر نہیں جن کا شاہ صاحب نے تذکرہ کیا ہے۔ اس کی تفصیلی معرفت کے لئے ملاحظہ ہو: اتحاف الجماعۃ، ۱/ ۳۶-۴۷۔

(۱۸) اقذاء قذی کی جمع ہے۔ آنکھوں میں یا مشروبات میں پڑنے والا تنکا یا میل کچیل جس کو لوگ ناپسند کرتے ہیں: عون المعبود، ۱۱/ ۲۱۲۔

(۱۹) ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء میں بھی یہی بات کہی ہے۔ ملاحظہ ہو: کشف الغطاء عن السنۃ البیضاء، ترجمہ ازالۃ الخفاء، محمد عبد الشکور، عمدۃ المطابع لکھنؤ، ۱/ ۴۷-۔

(۲۰) ان معانی کی تشریح و توضیح میں شروح ابو داؤد، عون المعبود اور بذل المجہود کی طرف رجوع کیا گیا ہے۔

(۲۱) ملاحظہ ہو: کشف الغطاء عن السنۃ البیضاء ترجمہ ازالۃ الخفاء، مذکورہ بالا ۱/ ۲۶۷، ۳۲۸۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے سیاسی افکار

عبید اللہ فہد

حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ (۱۷۰۳-۱۷۶۲ء) کی مجاہدانہ زندگی کا ایک تابناک باب پانی پت کی جنگ سے تعلق رکھتا ہے جن کی دعوت اور اصرار پر افغانستان کے احمد شاہ ابدالی (۱۷۲۴-۱۷۷۳ء) نے روہیل کھنڈ کے نجیب الدولہ اور ان کے روہیلہ غازیوں کے ساتھ مراٹھوں سے جنگ کی اور ۱۴ر جنوری ۱۷۶۱ء کو نوے ہزار مسلمان فوجیوں کے ہمراہ تین لاکھ مراٹھوں کو بدترین شکست سے دوچار کیا۔ مغل اقتدار کو زوال سے بچا کر استحکام کی طرف لانے کی یہ ایک سنجیدہ کوشش تھی مگر مسلمانوں میں رائے عامہ کے فقدان، اجتماعی شعور کی کمی اور سیاسی بے بصیرتی نے اسے غیر موثر بنادیا۔ شاہ صاحب کی دینی حمیت، ملی غیرت، اجتماعی درد و کرب اور سیاسی تفقہ کا کچھ اندازہ ان مکاتیب سے ہو سکتا ہے جو انھوں نے اس عظیم سیاسی اقدام کے جواز اور حمایت میں مذکورہ بالا اور دیگر سیاسی اکابرین کو لکھے (۱)۔

ایک سیاسی مصلح و مجاہد سے کہیں زیادہ اہم پہلو شاہ صاحب کی زندگی میں ایک سیاسی مفکر کا نظر آتا ہے جو انسانی معاشرہ کی تشکیل و تنظیم اور تعمیر و تکمیل کے مختلف مراحل، مختلف ادوار کے سیاسی تقاضوں اور ضروریات، مملکت کے ارتقاء، جدید ترین ریاست المدینہ کی ماہیت، اقتدار کے جواز اور اس کی حدود، سلطان اور رعایا کے حقوق و فرائض، عمالِ حکومت کی تقرری، ریاست کے فلاحی فرائض، کامل معاشرہ کی سیاسی و سماجی اور تہذیبی صفات اور خلافت کی حقیقت وغیرہ اہم اور بنیادی سیاسی مسائل سے بحث کرتے ہوئے نہ صرف اپنے پیش رو مفکرینِ سیاستِ اسلامی سے قد آور نظر آتے ہیں بلکہ ان تبدیلیوں اور سیاسی و سماجی تغیرات و انفجارات سے باخبر دکھائی دیتے ہیں جو انیسویں اور بیسویں صدیوں میں عالمِ مغرب میں رونما ہونے والے تھے۔ شاہ صاحب کی دوررس، ہوش مند، بیدار مغز اور پیش بیں

نگاہوں نے ان عوامل و محرکات کو پہلے دیکھ لیا تھا جو سیاسی و سماجی فکر کی دنیا میں انقلاب برپا کرنے والے تھے اور جن سے عالمِ اسلامی ہی نہیں پورا عالمِ انسانیت متاثر ہونے والا تھا(۲)۔

انسان کی اجتماعیت پسندی

شاہ ولی اللہ دہلویؒ انسان کے مدنی الطبع ہونے سے متفق بلکہ اس کے وکیل و ترجمان ہیں۔ وہ ضروریاتِ زندگی کی فراہمی کے لئے دوسرے افراد کے تعاون کی طلب اور خواہش کو اس کی اجتماعیت پسندی سے تعبیر کرتے ہیں جس کے لئے ایک جامع اصطلاح "ارتفاق" ایجاد کرتے ہیں۔ یہ اصطلاح انسان کے معاشرتی و عمرانیاتی رویہ اور طرزِ عمل کے اظہار سے عبارت ہے مگر اس کے مختلف و متنوع مظاہر ہیں جن میں معاشیات، سیاسیات، عمرانیات اور ثقافتی و تمدنی اظہارات سب شامل ہیں۔ ارتفاق کے انہی گوناگوں اور تہ در تہ پہلوؤں اور مضمرات کی وجہ سے علماء و ماہرینِ سماجی علوم نے اس کو مختلف زاویوں سے سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ شاہ صاحبؒ کے نزدیک جس طرح حیوانات کے اندر یہ جبلت اور طبعی احساس موجود ہے اسی طرح انسانوں کے اندر بھی اللہ نے اس فطری داعیہ کی تخلیق کر رکھی ہے۔ شہد کی مکھیاں اس فطری اجتماعیت کی سب سے بہتر ترجمانی کرتی ہیں۔ وہ الہامی طور پر پھولوں کے رس چوستی ہیں پھر منظم انداز میں اپنا چھتہ بناتی ہیں جس میں ساری مکھیاں اپنا بسیرا بناتی ہیں۔ اس پورے عمل میں وہ اپنی رانی کی مکمل اطاعت کرتی ہیں۔ دوسری مثال شاہ صاحبؒ نے پرندوں کی دی ہے کہ کس طرح وہ مل جل کر گھونسلا بناتے ہیں، جفتی کرتے، انڈے سیتے، بچوں کی پرورش کرتے اور مختلف خطرات سے انھیں دور رکھنے کے لئے نر و مادہ باہم تعاون کرتے ہیں۔ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ اسی طرح انسان بھی اپنی حیوانی ضروریات۔ حفاظتِ نفس اور بقائے نسل۔ کی خاطر اجتماع اور معاشرہ کا محتاج ہے(۳)۔

دیگر حیوانات کے مقابلہ میں انسان اپنے ابنائے جنس کے تعاون کا زیادہ ضرورت مند ہے کیونکہ حفاظتِ نفس اور بقائے نسل سے آگے بڑھ کر اس کی کچھ مخصوص ضروریات اور متنوع محرکات ہیں جن سے دیگر حیوانات عاری ہیں جیسے:

۱۔ کسی اصولی نظریہ اور جامع نکتہ نظر کی طرف میلان انسان ہی کا خاصہ ہے۔ حیوانات تو محسوس غرض کے پابند اور اپنی فطرت کے دواعی و محرکات کے تابع ہوتے ہیں مگر انسان کبھی ایسی عقلی

منفعت کا بھی خواہش مند ہوتا ہے جس کا داعیہ اس کے مزاج میں نہیں ہوتا۔ وہ معاشرہ میں ایک صالح نظام کا طلب گار ہوتا ہے، وہ مکارمِ اخلاق کی تشکیل کرنا چاہتا ہے، وہ تعمیر سیرت اور تزکیہ نفس کا خواستگار ہوتا ہے، اس کے دل میں عذابِ آخرت سے رہائی کا جذبہ کروٹیں لے رہا ہوتا ہے یا انسانوں کے دلوں میں وہ اپنا وقار اور جاہ و حشم قائم کرنا چاہتا ہے اور ان ساری خواہشات کی تہ میں اس کی اجتماعیت پسندی کارفرما ہوتی ہے۔

۲-انسان استفادہ اور تکمیلِ ضرورت سے آگے بڑھ کر نفاست پسندی اور معیارِ ذوق کی علمبرداری بھی کرتا نظر آتا ہے۔ وہ عمدگی، بہتر کارکردگی اور حسنِ عمل کا خواہش مند ہوتا ہے۔ وہ رفعِ حاجت اور تکمیلِ ضرورت ہی پر قناعت نہیں کرتا بلکہ قلب و نظر کی تسکین اور دل و دماغ کی سیری کی خواہش بھی اس کے دل میں موجزن رہتی ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ بیوی ہو تو حسین و جمیل ہو، کھانا ہو تو لذیذ اور مزیدار ہو، لباسِ فاخرہ اور پر آسائش قیام گاہ پر اس کی نظر رہتی ہے۔

۳-انسانوں میں ایسے گروہ موجود ہوتے ہیں جو خواصِ اشیاء کی تحقیق کے خوگر اور عقل و درایت کے حامل ہوتے ہیں، وہ اپنی تحقیقی و تخلیقی صلاحیتوں سے کام لے کر صالح تر استفادہ و ارتفاق کی راہیں نکالتے ہیں۔ حیوانات الہامی طریقوں سے اپنی خواہش کی تکمیل کرتے ہیں مگر انسان عقل کا استعمال کر کے نت نئے طریقے دریافت کرتا ہے اور اس کی ان دریافتوں کو عام انسان اپنے اجمالی علم سے ہم آہنگ پا کر مقصد برآری کے لئے کام میں لاتا ہے (۴)۔

مذکورہ بالا تینوں انسانی خصوصیات باہمی تعاون و تعامل کو اور مستحکم بنادیتی ہیں اور ان سے انسانی معاشرہ کی تشکیل لازمی ہو جاتی ہے۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے یہاں جن انسانی خصوصیات کا تذکرہ کیا ہے بلا شبہ اس کی جڑیں قرآن و سنت میں پیوست ہیں۔ انسان کی یہ امتیازی سرشت مطلوب ہے، چنانچہ درج ذیل آیات و آثار سے اس کی تائید ہوتی ہے:

﴿لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم. ثم رددنٰہ اسفل سٰفلین. الا الذین امنوا و عملوا الصٰلحٰت فلہم اجر غیر ممنون﴾(۵)۔

(ہم نے انسان کو بہترین ساخت پر پیدا کیا، پھر اسے الٹا پھیر کر ہم نے سب نیچوں سے نیچا کر دیا سوائے ان لوگوں کے جو ایمان لائے اور نیک عمل کرتے رہے کہ ان کے لئے کبھی نہ ختم ہونے والا اجر ہے)

اللہ کے رسول ﷺ کا فرمان ہے: "ان اللہ کتب الاحسان علی کل شئی فاذا قتلتم

فاحسنوا القتلة واذا ذبحتم فاحسنوا الذبحة وليحد احد کم شفرته وليرح ذبيحته"(۲)۔
(اللہ نے ہر کام میں حسن اور عمدگی کو واجب کیا ہے۔جب تم قتل کرو تو اچھی طرح قتل کرو
اور جب تم ذبح کرو تو اچھی طرح ذبح کرو۔ تم اپنے خنجر کی دھار تیز کر لیا کرو اور اپنے ذبیحہ کو راحت پہونچاؤ)

ارتقاءِ معاشرہ کے مراحل

شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے نزدیک کسی اصولی نظریہ کی طرف میلان اور اس کی خاطر تگ و تاز، نفاست پسندی اور اعلیٰ معیار و ذوق کی تسکین اور تحقیق و تخلیق اور ارتقائی استنباط کی یہ تینوں صلاحیتیں تمام انسانوں میں نہیں پائی جاتیں کیونکہ لوگوں کا مزاج مختلف ہوتا ہے اور ان کی عقلی وادراکی سطح متنوع ہوتی ہے،اس لئے ارتفاقِ عام کی بالعموم دو شکلیں ہوتی ہیں:ایک استفادہ و ارتفاق وہ ہے جو محدود آبادی کا خاصہ ہے جیسے دیہات میں رہنے والے، پہاڑوں پر بسیرا کرنے والے اور دور دراز خطوں میں بود و باش اختیار کرنے والے۔اسے شاہ صاحب انسانی تعامل کی اولین شکل (ارتفاقِ اول) قرار دیتے ہیں۔

ارتفاقِ دوم یعنی انسانی معاشرت کا دوسرا مرحلہ یہ ہے کہ شہری آبادی ہو، معمور بستیاں ہوں جن میں اخلاقِ فاضلہ اور علم و حکمت کے علم برداروں کی پرورش ممکن ہو سکے۔اس مرحلہ میں اجتماعی انسانی حاجات کی کثرت ہوتی ہے، ضروریات کا ازدحام ہوتا ہے، تجربات کی فراوانی ہوتی ہے اور مستحکم قوانین و روایات اور اصول و ضوابط جنم لیتے ہیں جن کی رعایت معاشرہ کو کرنی پڑتی ہے۔

انسانی معاشرت کے اس دوسرے مرحلہ کی آخری شکل وہ تعامل ہے جو مکمل خوشحالی اور بھرپور ترفہ کے حامل سلاطین و امراء انجام دیتے ہیں۔علماء و دانش ور اور ارباب حکمت ان سے فیضیاب ہوتے اور ان کے لئے صالح اور موزوں قوانین وضع کرتے ہیں۔جب اس دوسرے مرحلہ کی تکمیل ہو جاتی ہے تو انسانی تعامل کے تیسرے مرحلہ کا آغاز ہوتا ہے جسے شاہ صاحب ارتفاقِ سوم سے تعبیر کرتے ہیں۔انسانی معاشروں میں جب سماجی و عمرانی ارتباط و تعامل ہوتا ہے تو بشری تقاضوں کے تحت ان میں لالچ، حسد، بغض و نفرت اور باہم سرکشی در آتی ہے اور وہ خون خرابہ، قتل و فساد سے بھی دریغ نہیں کرتے۔ مگر اس حقیقت سے بھی وہ صرفِ نظر نہیں کر سکتے کہ اس معاشرہ کے مفادات و مصالح مشترک ہوتے ہیں جن کی تحصیل فردِ واحد کے بس میں نہیں ہوتی، اسی لئے وہ مجبور ہو کر کسی ایک کو بادشاہ بناتے ہیں جو ان کے درمیان عدل و انصاف کے ساتھ فیصلہ کر سکے، نافرمان اور سرکش عناصر کو

سزا دے سکے، گستاخ اور باغی افراد کی مزاحمت توڑ سکے اور خراج وصول کر کے عوام کے مصارف میں استعمال کر سکے۔ یہیں سے چوتھے مرحلہ یعنی ارتفاقِ چہارم کا آغاز ہوتا ہے۔

انسانی تعامل کے چوتھے مرحلہ کی وضاحت شاہ ولی اللہ دہلویؒ اس طرح کرتے ہیں کہ جب ہر بادشاہ اپنی سلطنت کا خود مختار حکمراں ہو جاتا ہے، خراج کی آمدنی کی بہتات ہو جاتی ہے، اعوان و ابطال کا انبوہ جمع ہو جاتا ہے اور ان کے اندر حرص و ہوس اور بغض و حسد کے محرکات کام کرنے لگتے ہیں تو ہر بادشاہ دوسرے سے رزم آرا ہو جاتا ہے۔ اس باہمی رزم آرائی کے نتیجہ میں ایک قوتِ قاہرہ وجود میں آتی ہے جو بین المملکتی اختلافات کو حل کرتی اور مختلف ریاستوں کے تصادم کو روکتی ہے۔ اس بین الاقوامی ادارہ کو شاہ صاحب نے خلافت سے تعبیر کیا ہے یعنی ایسی بااختیار اور باجبروت خلافت جو مملکتوں کو سرکشی اور باہمی آویزش سے روک سکے۔ نام نہاد اور ہر ابھرتے ہوئے طالع آزما کے حق میں دعائیہ کلمات کہنے والا اور اس پر سندِ حکومت اور خلعتِ فاخرہ کی نوازش کرنے والا خلیفہ یہاں مراد نہیں ہے جیسا کہ شاہ صاحبؒ نے خود اس کی صراحت کی ہے۔

مختلف مملکتوں کے درمیان ثالثی کا فریضہ انجام دینے والا یہ ادارۂ خلافت قوموں اور ملکوں کی طبیعت، مزاج اور ضرورت کے اعتبار سے مختلف نوعیت کا ہو سکتا ہے۔ جو قوم زیادہ جھگڑالو، کینہ پرور، نفرت آفرین ہوگی اس کا بااختیار ادارہ زیادہ قاہر و جابر اور مقتدر ہوگا(۷)۔ پھر شاہ صاحبؒ انسانی معاشرت و تعامل کے ان چاروں مراحل کے دو اصول بیان کرتے ہیں جن پر اربابِ حکمت کا اتفاق ہے اور جن کو انھوں نے بلا اختلاف مسلّم قانون کے طور پر قبول کر رکھا ہے۔

مملکت کا تدریجی ارتقاء

شاہ ولی اللہ دہلویؒ معاشرہ اور سیاست کے تعلق کو لازم و ملزوم قرار دیتے ہیں۔ معاشرہ کے وجود میں آتے ہی سیاست اور حکومت بھی وجود میں آجاتی ہے۔ معاشرہ کا ظہور پہلی منزل ہے اور حکومت کا قیام دوسری منزل۔ معاشرہ کے ساتھ ساتھ حکومت کا نظام بھی ترقی کرتا جاتا ہے۔ جب معاشرہ اپنی ابتدائی حالت میں ہوتا ہے اور اس کی ضروریات بالکل سادہ، معمولی اور ابتدائی نوعیت کی ہوتی ہیں تو ایک ایسے سربرآوردہ شخص کی ضرورت ہوتی ہے جو افراد کی ضروریات کی تکمیل میں معاون ثابت ہو، ان کے فکری تقاضوں کی تسکین کرے۔ ایک دوسرے پر ظلم و زیادتی کا سدِ باب کرے۔ رفعِ فساد اور افزائشِ نسل کے لئے ایک عورت کو ایک مرد کے ساتھ مخصوص کرے جس سے وہ اپنی جنسی

پیاس بجھا سکے، نسل کو ترقی دے سکے، تدبیرِ منزل اور تربیتِ اولاد میں اس کا تعاون حاصل کر سکے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب دونوں میں موافقت اور سازگاری موجود ہو۔ شاہ صاحبؒ کے نزدیک حکومت کا یہ پہلا مرحلہ ہے جو قبائلی نظام کی استواری پر منتج ہوتا ہے۔ اس مرحلہ میں سردار قبیلہ سیاسی امور کا نگہبان ہوتا ہے۔ اس مرحلہ کی ہدایات بھی قرآنِ کریم موجود میں ہیں۔ بقول شاہ ولی اللہؒ: "اللہ نے اپنے بندوں پر بڑا احسان کیا ہے کہ اپنی کتاب عزیز میں اس ارتفاقِ اول کے مختلف شعبے اور اس کی تفصیلات بیان کر دی ہیں کیونکہ اسے علم ہے کہ قرآنِ کریم کے مکلف انسانوں کی تمام اصناف و اقسام اور ارتفاق کی اس نوعیت میں وہ ساری اصناف شامل ہیں" (۸)۔

دوسرے مرحلہ میں معاشرہ شہری زندگی میں داخل ہوتا ہے اور سیاسی و اقتصادی پیچیدگیوں کا سامنا کرتا ہے۔ یہاں صرف بقائے نسل اور تحفظ ہی کا مسئلہ درپیش نہیں ہوتا بلکہ ضرورت کی بہتر تکمیل، ہر آرزو کا حسین تر پہلو، ہر جدوجہد کا بلند تر منصوبہ اور ہر خواہش کی عمدہ تر تحصیل پیشِ نظر ہوتی ہے۔ لذیذ کھانے، دیدہ زیب لباس اور طویل و کشادہ اور آرام دہ قیام گاہ اس کی منزلِ مقصود بن جاتی ہے۔ خواہشات اور آرزوؤں کا تنوع، لطافت و نفاست کا معیار اور ضروریات کا روز افزوں تناسب یہاں مختلف پیشوں کو جنم دیتا اور ان میں کمال اور تخصص پیدا کرنے پر زور دیتا ہے۔ اس مرحلے میں مختلف پیشوں، صلاحیتوں اور علوم و فنون میں تبادلہ بھی ناگزیر ہو جاتا ہے، جس سے امدادِ باہمی کے مختلف طریقے اور نظام وجود میں آتے ہیں اور ان کے درمیان تعاون و تعامل اور بقائے باہم کی روح جاری کرنے کے لئے معاشرہ کو ترقی یافتہ نظامِ حکومت وجود میں لانا پڑتا ہے تاکہ معاشرہ میں امن قائم رہے اور افرادِ معاشرہ کے حقوق محفوظ رہیں۔ نظامِ سیاست کے فطری ارتقاء کا یہی وہ مرحلہ ہے جس میں تدبیرِ منزل کا نظام قائم ہوتا ہے (۹) اور معاملات، مبادلات اور بہتر اقتصادی نظام کا چلن ہوتا ہے (۱۰)۔

تیسرے مرحلہ میں ایک مضبوط سیاسی نظام کی ضرورت پڑتی ہے جو شہری افراد کے تنازعات کا تصفیہ کر سکے کیونکہ اس مرحلہ میں جس قدر امن، خوشحالی اور اقتصادی استحکام آتا ہے اسی قدر حرص و ہوس، بغض و حسد اور غصب و ظلم کی بہیمانہ اور حیوانی صفات بھی ترقی کر جاتی ہیں اور بعض انسانوں کے استحصالی اور ظالمانہ مزاج میں بھی شدت و حدت اور عیاری و مکاری آجاتی ہے جو ہمیشہ منفی سوچ اور تخریبی فکر ہی میں غلطاں و پیچاں رہتے ہیں اور اپنے ذلیل و ناپاک عزائم کی تکمیل کے لئے منصوبہ بندی کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر یہ امر معاشرہ میں انتشار کا سبب بن جاتا ہے کہ کچھ شرپسند عناصر ہوائے نفس کی تکمیل اور عدل و

انصاف کے استیصال کے لئے قوت و شوکت حاصل کریں، مال و دولت کے ناجائز حصول کے لئے ڈاکہ زنی کرنے لگیں یا کینہ و انتقام اور غضب کا نشانہ لوگوں کو بنائیں یا حصولِ اقتدار کے لئے خون خرابہ کریں۔ ایسی صورت میں ان کی بیخ کنی کے لئے جمعیت و لشکر اور ضرب و حرب کی ضرورت پڑتی ہے۔ اسی میں حقوقِ عامہ کی پامالی، جرائم کی سرپرستی، سماجی فسادات کی افزائش، تہذیب و ثقافت کے لئے مہلک اقدامات، امنِ عامہ کو درہم برہم کرنے والی قوتوں کی حمایت وہ منفر اور فتنہ انگیز نظریات ہیں جن پر بروقت تیشہ چلانا وقت کی اہم ضرورت بن جاتی ہے اور اس کے لئے مستحکم سیاسی نظام درکار ہوتا ہے جو بغیر مملکت کے ممکن نہیں۔ ایسی مملکت کو شاہ ولی اللہ دہلویؒ 'المدینہ' سے تعبیر کرتے ہیں (۱۱)۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے آغازِ ریاست سے متعلق جو نظریہ پیش کیا ہے اس کی اہمیت مغرب کے علمائے سیاست کے افکار و نظریات کے تناظر میں زیادہ ابھر کر سامنے آتی ہے۔ یہ دور مغرب میں سیاسی نشاۃ اور عوامی بیداری کا دور ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب مغل اقتدار دم توڑ رہا ہے، مسلم فکر و شعور پر جمود و اضمحلال طاری ہے، امتِ مسلمہ کے اندر سے بحیثیت مجموعی جہاد و اجتہاد کے دونوں لازم و ملزوم اداروں کا جنازہ نکل رہا ہے اور دوسری طرف فرزندانِ تثلیث میراثِ خلیل کے امین بن کر انگڑائی لے رہے ہیں، ان کے علمی و فکری ادارے وجود میں آرہے ہیں، سیاسی و سماجی میدانوں میں ان کے علماء و فلاسفہ اور دانشور اجتہاد و تحقیق کی جوت جگا رہے ہیں۔ یہی دور ہے کہ جب تھامس ہابس (Thomas Hobbes)، جان لاک (John Locke) اور روسو (Rosseau) نے فطری ریاست اور 'معاہدۂ عمرانی' کے نظریات پیش کئے اور مغرب کی سیاسی دنیا میں ایک انقلاب برپا کیا۔

تھامس ہابس (۱۵۸۸-۱۶۷۹) انگریز فلسفی نے کلیسا اور ریاست کے درمیان خون ریز کشمکش کے تناظر میں ریاست کی فطری حالت اور اس کے ارتقاء کا مطالعہ کیا اور اپنی مشہورِ زمانہ تصانیف Decive اور Leviathan مرتب کیں اور Social Contract کا نظریہ پیش کیا۔ اس مطالعہ میں فطری ریاست خانہ جنگی کی ریاست دکھائی گئی ہے اور تنگ آکر ایک حکمراں کو تحفظِ زیست اور تحفظِ ناموس کی خاطر جو اختیارات دیے گئے ہیں ان کی وجہ سے حکمراں آمرِ مطلق اور کلیت پسند بن گیا (۱۲)۔

جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) نے معاہدۂ عمرانی کا جو تصور پیش کیا ہے اس میں فطری ریاست، امن و سکون، اتحاد و محبت اور آزادی و برابری کی بنیاد پر قائم ہے مگر حقوقِ عوام کے تحفظ کے لئے افرادِ معاشرہ کے حق میں اپنے بعض حقوق سے دست بردار ہو جاتے ہیں۔ اس معاہدۂ میں مطلق العنان حیثیت معاشرہ کو

حاصل ہے اور عوام کے مسائل حل کرنے کے لئے ریاست معاشرہ کی مشنری قرار پاتی ہے (۱۳)۔

روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸) کے معاہدۂ عمرانی میں ہر فرد نے اپنے حقوق پوری اجتماعیت کے حوالہ کر دیے ہیں۔ اس معاہدہ نے اجتماعیت یا معاشرہ کو افراد پر مکمل بالادستی اور آمرانہ خود مختاری عطا کی ہے۔ روسو کے مطابق عوام ہی حاکم مطلق ہیں اور ریاست میں ان سے بالاتر کوئی طاقت نہیں ہے۔ اس نے حکومتی اختیارات کی محدودیت (Limitation of Government Power) کا نعرہ دیا اور حکومت اور مقتدرِ اعلیٰ کے درمیان تفریق کی اور حکومت کو حاکم کا انتظامی کل پرزہ (Executive Agent) قرار دیا ہے (۱۴)۔

مسلم فکر کا جو ورثہ حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے حصہ میں آیا اس میں ابن ابی الربیع (نویں صدی) نے انسان کو صاحبِ فکر حیوان قرار دیا تھا جو اپنی ضروریات کی تکمیل خود بخود نہیں کر سکتا تھا۔ اس لئے اس نے دوسرے فن کاروں اور ماہرینِ صنعت کی مدد کی ضرورت محسوس کی تھی اور دوسرے افراد معاشرہ کے تعاون سے زندگی کو خوش گوار اور دلچسپ بنانے کے لئے گاؤں، شہر اور ملک کو وجود بخشا تھا۔ "قانونِ امر و نہی" کے تحت منظم زندگی گزارنے کی خواہش انسانوں نے خود کی تھی اور انھوں نے جس حاکم اعلیٰ کو اختیارات سونپے تھے اس کا اقتدار ریاست میں مطلق اور غیر محدود تھا اور اس کے اختیارات ناقابلِ تفریق و تقسیم تھے (۱۵)۔

ابو النصر فارابی (۸۷۰-۹۵۰) نے جس معاہدۂ عمرانی کا تصور دیا ہے وہ انسانوں کی جنگ جو فطرت کے باعث وجود میں آیا۔ اس کے مطابق انسانوں نے اپنی نزاعی جبلت سے تنگ آکر اپنے حقوق کا ایک حصہ مرکزی قوت کے سپرد کر دیا (۱۶)۔ فارابی کے نزدیک حیوانات سے ممتاز کرنے والی صفت انسان کی عقلِ فعال ہے۔ مگر اس کا انسان اپنی قوتِ نزاعیہ کی وجہ سے تصادم پسند، رزم آرا اور جھگڑالو ہے، البتہ اس کی قوتِ ناطقہ اسے اس جبلت پر قابو دلاتی ہے اور وہ باہمی فوائد کے پیشِ نظر جھگڑوں سے کنارہ کش ہو جاتا ہے (۱۷)۔

ابنِ خلدون (عبدالرحمٰن بن محمد، ۱۳۳۲-۱۴۰۶) کا انسان مدنی الطبع تو ہے مگر وہ امن و سلامتی اور دفاع کی ضرورت پر معاشرے کی بنیاد رکھتا ہے نیز اس کے نزدیک انسانی اجتماع اس لئے بھی ناگزیر ہے کہ اس کے بغیر انسان کا وجود نامکمل ہے اور روئے زمین کی تعمیر و آبادکاری کی مشیتِ الٰہی انسانی اجتماع کے بغیر ناممکن ہے (۱۸)۔ حکومت کے حصول کی فطری خواہش کو ابنِ خلدون 'عصبیت' سے تعبیر کرتے ہیں

جسے وہ پوری انسانی تاریخ میں سیاسی معاشرہ کی اصل قوت قرار دیتے ہیں (۱۹)۔ حاکم وقت کو عصبیت کاملہ سے متصف ہونا ضروری ہے یعنی وہ ایسی ملوکانہ عصبیت کا مالک ہو جس میں تسلط و تغلب موجود ہو (۲۰)۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے ریاست کے فطری ارتقاء سے جو بحث کی ہے وہ اس میں تھامس ہابس، ابو نصر فارابی اور ابن خلدون کے نظریات سے بایں معنی قریب تر دکھائی دیتے ہیں کہ معاہدۂ عمرانی میں ان تمام مفکرین کا ابتدائی انسان جنگ جو، آویزش پسند اور جھگڑالو ہے مگر شاہ صاحبؒ کی تحریروں میں آپسی معاہدہ کے بعد جس حاکم کا تصور ابھرتا ہے وہ نہ ابو نصر فارابی کا رئیس اول ہے جو مختار مطلق ہو اور تمام انسانی عیوب و نقائص سے منزہ ہو (۲۱)۔ وہ تھامس ہابس کی Leviathan کا مطلق العنان Sovereign بھی نہیں ہے جس کے لامحدود اختیارات کے پس پردہ انگلینڈ کی خانہ جنگی اور سیاسی اتھل پتھل سے اس کی غیر معمولی اثر پذیری کار فرما تھی۔ وہ ابن خلدون کا صاحب عصبیت، با جبروت اور تسلط و تغلب کا عادی حکمراں بھی نہیں ہے بلکہ ایک ایسا حاکم ہے جو قوت قاہرہ کا مالک تو ہے مگر عدل و انصاف کے تقاضوں سے سرمو انحراف کرنے کا بھی اسے اختیار نہیں ہے۔ وہ بلند اخلاق کا مالک ہے اور انسان کی روش سے عوام کو اپنا گرویدہ بناتا ہے، وہ حلیم و بردبار ہے، عقل و دانائی کے اعلیٰ معیار پر فائز ہے اور اپنے اوصاف کریمانہ سے رعایا کو باور کراتا ہے کہ وہ ان کا ہمدرد اور اس کی ذات ان کے لئے نعمت ہے (۲۲)۔

المدینہ کا تصور

شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے ارتفاق ثالث اور سیاسی نظام کے تیسرے مرحلہ کو المدینہ سے تعبیر کیا ہے۔ انھوں نے المدینہ کی جو تعریف کی ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ایک ترقی یافتہ ریاست ہے جس میں معاشرہ کے تمام افراد ایک سیاسی وحدت میں منسلک ہو جاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

"مدینہ سے میری مراد وہ اجتماعیت ہے جو باہم قریب ہو، جن کے درمیان باہمی تعامل ہو اور جو مختلف مکانوں میں رہتے ہوں۔"

"اس بارے میں اصل یہ ہے کہ باشندوں کے درمیان واقع ربط و تعلق کی حیثیت سے دیکھا جائے تو مدینہ ایک شخص کی مانند ہے جو چند اجزاء اور ایک اجتماعی ہیئت سے مرکب ہے اور ہر مرکب کا حال یہ ہے کہ اس کے مادہ میں اور اس کی شکل میں نقص واقع ہو سکتا ہے اور یہ ممکن ہے کہ کوئی مرض لاحق ہو جائے یعنی اپنی نوعیت کے اعتبار سے کوئی دوسری حالت اس کے زیادہ مناسب حال ہو اور کسی حالت کی صحت اس نوعیت کو حسین و جمیل بنادے" (۲۳)۔

ایک دوسرے مقام پر مدینہ کے جسم و عرض کو غیر اہم بتاتے ہیں اور اس کی نوعیت اور ماہیت پر گفتگو کرتے ہوئے صراحت کرتے ہیں کہ اس سے مراد کوئی شہر پناہ ہے نہ قلعہ نہ مکانوں کی تعداد مطلوب ہے۔ فرماتے ہیں:

"جب افرادِ معاشرہ باہمی معاملات انجام دیں گے اور ہر شخص اپنے پیشے میں ممتاز ہوگا اور دوسروں کے تعاون کا طلب گار ہوگا اور آپس میں تبادلہ اور باہمی تعاون کی صورتیں نکلیں گی تو کاشت کاروں، تاجروں، پارچہ بافوں اور دوسرے ماہرینِ صنعت کے درمیان ربط و تعلق قائم ہوگا۔ اس ربط باہم کے ساتھ انہی جماعتوں کا نام در حقیقت مدینہ ہے۔ مدینہ حقیقت میں فصیل، بازار اور قلعہ کا نام نہیں ہے حتی کہ وہ گاؤں، جو باہم قریب ہوں، ان میں یہ جماعتیں رہتی اور باہم تعامل کرتی ہوں انہیں بھی ہم مدینہ کہتے ہیں۔ اس رابطہ کی موجودگی میں مدینہ شے واحد کا نام ہے اور ہر جماعت اور خاندان اس شے واحد کا عضو ہے اور اس کے اندر تعلقی وحدت موجود ہے، اس لئے وحدت کی حفاظت اور اس کے مفادات کی تکمیل ناگزیر ہے: وهذه الجماعة بذالك الربط هي المدينة في الحقيقة وليست المدينة في الحقيقة اسما للسور والسوق والحصن حتى لوكان قرى متقاربة فيهاجماعات يعامل بعضها بعضا سمينا ها مدينة ايضا(۲۴)۔

شاہ صاحبؒ سیاست کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ یہ وہ علم و حکمت ہے جو اہالیانِ مملکت کے درمیان واقع ربط و تعلق کی حفاظت کی کیفیت اور طریقوں سے بحث کرتی ہے: كيفية حفظ الربط الواقع بين أهل المدينة(۲۵)۔

چونکہ مملکت میں انسانوں کا عظیم انبوہ رہتا ہے اس لئے یہ ممکن نہیں رہتا کہ سارے افراد عدل و انصاف کی حفاظت پر متفق ہوں اور نہ یہ ممکن ہے کہ وہ ایک دوسرے پر کوئی قدغن لگا سکیں جب تک کہ اسے کسی خاص منصب کے امتیازات حاصل نہ ہوں کیونکہ انسانوں کے عظیم اجتماع سے باہمی مخالفت اور جدال و قتال کے مراحل کا آنا ناگزیر ہوگا جن میں نظم و انضباط پیدا کرنے کا ایک ہی طریقہ ہے کہ کسی ایسے فرد کی اطاعت پر اربابِ حل و عقد متفق ہو جائیں جو قوت و شوکت اور اعوان و انصار کا مالک ہو۔

جب معاشرہ چوتھے مرحلہ میں داخل ہو جاتا ہے تو ایک بین الاقوامی حکومت کی ضرورت ہوتی ہے جسے شاہ ولی اللہ دہلویؒ خلافت سے تعبیر کرتے ہیں: "خلافت یعنی ارتفاقِ رابع اس علم و حکمت

سے عبارت ہے جو مملکتوں کے حکام اور ان کے بادشاہوں کی سیاست سے بحث کرتی ہے اور مختلف ملکوں کے درمیان موجود ربط و تعلق کی حفاظت کی کیفیت اور طریقوں کو موضوع بناتی ہے" (۲۶)۔

سیاسی ارتقاء کے تیسرے مرحلہ میں جب بہت سی مملکتیں وجود میں آجاتی ہیں اور باج و خراج، خدم و حشم، اعوان و انصار کے مادی وسائل کی بہتات ہو جاتی ہے تو مزاج و فطرت کے اختلاف کے باعث اور ان کی متنوع و متضاد صلاحیتوں کی بنا پر ظلم و جور کا چلن ہونے لگتا ہے، انحراف کا رجحان سر اٹھاتا ہے دوسرے کی مملکت پر طمع و حرص کی نگاہ اٹھنے لگتی ہے، باہم حسد و رقابت کے فتنے بلبلانے لگتے ہیں اور دولت و مملکت کی بڑھتی ہوئی بھوک یا کینہ و حسد کی نہ بجھنے والی پیاس جزوی اختلافات پر تلواریں نکال لیتی ہے اور جب معاملہ طول پکڑتا ہے تو وہی حکمران ایک خلیفہ کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔

مملکتوں کے درمیان تصفیہ کرانے والا یہ خلیفہ شاہ ولی اللہؒ کے نزدیک اتنی جمعیت اور لشکر رکھتا ہو کہ اس کی موجودگی میں اس کے اقتدار کی طرف نگاہِ غلط انداز اٹھانے کی ہمت کسی میں نہ ہو، اس کے خلاف اتنا با اقتدار و باجبروت حکمراں اسی وقت تصور میں آسکتا ہو جبکہ رائے عامہ ہموار ہو، بڑی طویل جدوجہد کی جائے، معاشروں کا عظیم اجتماع ہو، دولت و ثروت کا بے دریغ استعمال ہو جس کی ہمت عام لوگوں میں نہیں ہو سکتی اور عرفِ عام اور معمول جس سے ناآشنا ہوتا ہے۔

شاہ ولی اللہؒ کے نزدیک "جب خلیفہ وجود میں آجاتا ہے اور روئے زمین کا نظم درست ہو جاتا ہے، جابر و سرکش عناصر اس کے آگے جھک جاتے ہیں اور بادشاہ اس کے مطیع اور فرماں بردار بن جاتے ہیں تو نعمت مکمل ہو جاتی ہے، ملکوں اور ان کے باسیوں کو سکون میسر آجاتا ہے" (۲۷)۔

دفاعِ مملکت، تدبیرِ حکومت اور فصلِ خصومات کے اس فریضہ خلافت کو فاضل مصنف 'سیاسۃ المدینۃ' سے تعبیر کرتے ہیں اور اسے جملہ اقوام و ملل کی مشترک میراث قرار دیتے ہیں مگر خلیفہ کے فرائض کی ایک دوسری نوعیت بھی ہے جسے وہ 'مصالحِ ملیہ' کا نام دیتے ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ "جملہ مذاہب و ادیان پر اسلام کی بالادستی اس وقت تک ناقابلِ تصور ہے جب تک مسلمانوں میں ایک ایسا خلیفہ موجود نہ ہو جو ملت سے خروج اور بغاوت کرنے والے کو سزا دے سکے، تحریم و تشریع کے احکام کی خلاف ورزی کرنے والوں کی سرکوبی کر سکے، دوسرے تمام مذاہب کے علم برداروں کو مطیع و منقاد بنا سکے اور انھیں جزیہ ادا کرنے پر مجبور کر سکے۔ بصورتِ دیگر (دونوں مذاہب کے ماننے والے) مساوی قرار پائیں گے اور کسی فرقہ کی دوسرے پر حاکمیت کا اعلان و اظہار نہ ہو سکے گا اور ظلم و عدوان کو

دبانے والا کوئی نہ ہوگا"(۲۸)۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے خلیفہ کے فرائض شمار کرتے ہوئے مظالم، حدود، قضا اور جہاد کے چار ابواب حدیث کا حوالہ دیا ہے جن میں اللہ کے رسول ﷺ نے ان تمام حاجات و فرائض کی تفصیل فراہم کر دی ہے اور ان ابواب کے کلیات و اصول متعین کر دیئے ہیں البتہ جزئیات کو ائمہ کی صواب دید پر چھوڑ دیا ہے اور ان کو جماعت مسلمین کے ساتھ خیر کی وصیت کی ہے۔

جزئیات میں ائمہ کو اپنی رائے اور فکر پر عمل کرنے کی جو آزادی دی گئی ہے اور عامۃ المسلمین کے حق میں خیر اور حسنِ سلوک کی جو تاکید کی گئی ہے اور اس کے ساتھ ہی اصول و کلیات کی جو تدوین کی گئی ہے اس کے اسباب پر شاہ ولی اللہؒ نے بڑی حکیمانہ بحث کی ہے جو شریعت کے اسرار و رموز پر ان کی ژرف نگاہی اور روحِ اسلام اور تاریخِ عالم کے وسیع مطالعہ کی غماز ہے نیز اسلام کے عوامی مزاج اور جمہوری و شراکتی روح کی ترجمانی کرتی ہے۔ شاہ صاحبؒ کے نزدیک اس ہدایت کے درج ذیل اسباب ہیں:

۱۔ خلفاء عام طور پر ظالم و جابر اور خود مختار ہوتے ہیں۔ حق کی پیروی کرنے کے بجائے اپنی رائے ہی کو حق و صواب جانتے اور اسے منوانے پر تل جاتے ہیں اور مصلحت و مفاد کے بجائے فتنہ و فساد کی اشاعت کا محرک بن جاتے ہیں اس لئے اصول و کلیات کی تعیین ضروری ہے۔

۲۔ خلیفہ کا فرض ہے کہ ظالم کو ظلم سے روکے مگر یہ ضمانت بھی فراہم کرے کہ جو سزا دی گئی ہے وہ بقدرِ ضرورت دی گئی ہے اور اس نے عدالتی امور میں جو فیصلے کئے ہیں وہ مبنی بر حق ہیں۔ عوام کو یہ اطمینان اصول و کلیات کی تدوین کی روشنی میں حاصل ہو سکتا ہے ورنہ وہ خلیفہ کے خلاف غیظ و غضب رکھنے اور غداری کرنے کے مرتکب ہوں گے۔

۳۔ بیشتر لوگ سیاستِ مدینہ کے اسرار سے واقف نہیں ہوتے اور اجتہاد کرنے بیٹھ جاتے ہیں اور پھر وہ مختلف وادیوں میں بھٹکتے پھرتے ہیں۔ سخت طبیعت کے لوگ کڑی سزاؤں کو بھی در خورِ اعتنا نہیں سمجھتے اور نرم مزاج افراد ذرا سی تنبیہ کو بھی نہیں برداشت کر پاتے۔ اگر اصول منضبط ہو جائیں تو فروعات میں اختلاف کم ہوتا ہے۔

۴۔ قوانین اگر شریعت سے ماخوذ و مستفاد ہوں تو حق و راستی سے قریب ہونے میں ان کی حیثیت نماز اور روزے کی ہو جاتی ہے اور جب کوئی قانون منضبط ہو جاتا ہے تو عوام میں وہ صداقت اور حق کی پہچان بن جاتا ہے۔

مندرجہ بالا اسباب کی روشنی میں شریعت نے سیاسی امور کو شہوانی و بہیمی مزاج کے حامل افراد پر نہیں چھوڑ دیا، نہ اس نے یہ فرض کر لیا کہ خلفاء معصوم ہوں گے اور ان سے ظلم کا صدور نہیں ہو گا چنانچہ ان تمام مصالح کے پیشِ نظر اسلام نے اصول و کلیات کو مدون کر دیا اور فروعیات میں انسانی فکر و رائے پر عمل کرنے کی آزادی عطا کی مگر جماعتِ مسلمین کے مفادات و مصالح کی رعایت رکھنے پر زور دیا (۲۹)۔

ملتِ قصویٰ کا نظریہ

شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے 'المدینہ' یعنی مملکت کا جو تصور دیا ہے وہ بڑا جامع اور ہمہ گیر ہے۔ اس مملکت کی تشکیل و تنظیم میں معاشیات اور اخلاقیات کا بھی کلیدی کردار ہے۔ وہ تینوں کے امتزاج ہی کو کامل معاشرہ کا نتیجہ قرار دیتے ہیں اور اس پہلو سے دورِ جدید کے مفکرینِ معاشیات کارل مارکس وغیرہ سے چند قدم آگے نظر آتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ دولت کے صحیح اور غلط استعمال پر تفصیل سے گفتگو کرتے ہیں۔ اگر اس کا استعمال درست ہو اور حدود کے اندر رہ کر ہو تو اس سے اخلاقِ کریمانہ کی افزائش ہوتی ہے، عزائم میں نکھار اور بلندی آتی ہے، لاچاری اور بے کسی کے مضر اثرات سے انسان محفوظ رہتا ہے، اسے قلبی سکون و اطمینان میسر آتا ہے اور اس کا اعتبار و استناد معاشرہ میں جڑ پکڑتا ہے مگر دوسری طرف اسی دولت کی وجہ سے بغض و عناد اور کینہ و حسد کے جذبات پرورش پانے لگتے ہیں، غصب و قتل اور ظلم و ستم کے دروازے کھل جاتے ہیں، آخرت کی زندگی سے انسان غافل ہو جاتا ہے اور اس کا سکون چھن جاتا ہے۔ جس معاشرہ پر زبردستی کا غلبہ ہو جائے اس کی اعلیٰ قدریں فنا ہو جاتی ہیں اور وہ بتدریج زوال کا شکار ہو جاتا ہے۔ شاہ ولی اللہؒ نے ساسانی اور بازنطینی حکمرانوں کی تاریخ کا عمیق مطالعہ کیا تھا اور اس نتیجے پر پہونچے تھے کہ ثروت پر معاشرہ کی ترکیز نے عدم توازن پیدا کیا، عوام اور حکمراں دونوں اسراف اور بے جا نمود و نمائش کے جھمیلوں میں پھنس گئے، حکومت نے روز افزوں اخراجات کو پورا کرنے کے لئے خراج اور محصول کی شرح میں بے تحاشا اضافہ کیا اور بے چارے عوام ٹیکس کے ناقابلِ برداشت بوجھ تلے کراہنے لگے، کاشت کاروں نے حوصلہ ہار دیا اور صنعت کاروں نے میدان چھوڑ دیا۔

اپنے دور میں ملکوں کی ویرانی اور مملکتوں کی تباہی و بربادی کا تجزیہ کرتے ہوئے شاہ ولی اللہؒ دو اسباب پر زور دیتے نظر آتے ہیں:

۱- بیت المال یعنی سرکاری خزانہ کا غلط استعمال ہو اور مفت خوری کی عادت ڈالی جائے اور بغیر

محنت و مشقت کے اور مفاد و مصلحتِ عامہ میں کسی شرکت کے بغیر محض اس بنیاد پر بڑی بڑی رقمیں دے دی جائیں کہ وہ سپاہی ہیں، یا عالم اور دانش ور ہیں، یا بادشاہوں کے مصاحبین میں شامل ہیں، یا شعر و شاعری سے دل بہلاتے ہیں اور اس طرح اپنا صلہ سرکاری آمدنی سے وصول کرتے ہیں۔ یہ لوگ خود ایک دوسرے کے خلاف برسرِ پیکار ہوتے ہیں اور مملکت پر بوجھ بن جاتے ہیں۔

۲۔دوسرا سبب کاشت کاروں، تاجروں اور اربابِ صنعت و حرفت پر بھاری ٹیکس عائد کرنا ہے۔ اس سے ان کی زندگی اجیرن ہو جاتی ہے، وہ میدانِ حیات میں انتاج و تخلیق کا حوصلہ کھو بیٹھتے ہیں اور مفلسی و تباہی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ جو عناصر طاقت اور اثر و رسوخ رکھتے ہیں وہ بغاوت پر اتر آتے ہیں۔ اسی لئے شاہ ولی اللہؒ مملکت کی آباد کاری کو معمولی ٹیکس اور بقدرِ ضرورت پولیس رکھنے پر منحصر قرار دیتے ہیں(۳۰)۔

اخلاقیات اور معیشت و سیاست کے حسین امتزاج سے وجود میں آنے والے معاشرہ کو شاہ ولی اللہؒ نے 'ملتِ قصویٰ' سے تعبیر کیا ہے۔ یہ وہ کامل معاشرہ ہے جو اخلاقی حدود کا پابند اور اعلیٰ اقدار کا ترجمان ہے۔ اس معاشرہ کے تمام افراد میں درج ذیل چار خصوصیات کی موجودگی ناگزیر ہے:

۱۔طہارت: جس میں جسمانی، قلبی اور فکری و روحانی تمام قسم کی پاکیزگی شامل ہے، اس سے نفس کو انشراح اور سرور و انبساط حاصل ہوتا ہے۔

۲۔خضوع: یعنی عظمتِ الٰہی کے سامنے سپر اندازی اور اپنی عاجزی و بے بسی کا احساس اور اللہ سے عقیدت و محبت اور اس کی طرف انابت کا جذبہ اور یقین۔

۳۔سماحت: یعنی اخلاقِ فاضلہ سے متصف ہونا جس میں صبر و قناعت، جود و سخا، عفت و حیا اور تقویٰ و شکر گذاری کی تمام اقدار شامل ہیں۔

۴۔عدالت: جو ادب، کفایت، حریت، مساوات، سیاست اور معاشرت کی جڑ ہے۔

'ملتِ قصویٰ' میں شاہ ولی اللہؒ کے نزدیک مندرجہ بالا صفات سے ہر فرد کا متصف ہونا ضروری ہے مگر اس کے قوانین بہت سخت اور جامد نہ ہوں بلکہ بدلتے ہوئے حالات میں ساتھ دینے کی صلاحیت رکھتے ہوں نیز تحصیلِ علوم اور خاص طور سے دینی و شرعی علوم کے حصول کے مواقع سب کو میسر ہوں۔ مجرموں کو سزا دینے پر ہی اکتفا نہ کیا جائے بلکہ جرائم کے اسباب کا پتہ چلایا جائے اور ان کے استیصال کی تدبیر کی جائے تاکہ دوبارہ ان کو ظہور کا موقع نہ ملے۔ اس 'ملتِ قصویٰ' میں ہر فردِ معاشرہ کی

ضروریات کاخیال رکھا جائے اور کسی کی ضرورت تشنۂ تکمیل نہ رہے۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ کا یہ کامل معاشرہ محض آدرش ہے، اس کا وجود میں آنا ناممکن نہیں تو بہت مشکل ہے۔ اس کا احساس خود صاحبِ نظریہ کو تھا، اسی لئے انھوں نے ان اسباب سے بھی بحث کی ہے جو ایسے مکمل معاشرہ کے قیام کی راہ میں رکاوٹ ہیں:

(الف) اس معاشرہ کے قیام کے لئے ایسے افراد کی ضرورت ہے جو مافوق البشر صلاحیتوں اور قوتوں کے مالک ہوں اور ایسے مقام پر پہونچ چکے ہوں جہاں خالق و مخلوق کے درمیان کوئی پردہ نہیں رہ جاتا۔

(ب) ایک ایسے مفکر کی ضرورت ہے جو انسانی نفسیات کے جملہ علوم پر عبور رکھتا ہو تاکہ وہ معاشرہ کے افکار و نظریات اور روایات و رسوم کے حسن و قبح کے بارے میں حتمی رائے دے سکے۔

(ج) معاشرہ کے تمام افراد کم از کم اتنی صلاحیت کے مالک ہوں کہ وہ علماء و مصلحین کے اقوال پر نہ صرف یہ کہ عمل کر سکیں بلکہ ان کے مقصدِ اصلی اور ان کے اسرار و رموز تک رسائی حاصل کر سکیں (۳۱)۔

یہ تینوں خصوصیات ایسی ہیں جن کا وجود محالات میں سے ہے، اسی لئے ہم اسے مثالی معاشرہ تو قرار دے سکتے ہیں مگر اس کے قیام کی ضمانت نہیں فراہم کر سکتے۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے نظریہ 'ملتِ قصویٰ' کا تقابل فارابی کی 'المدینۃ الفاضلۃ' اور افلاطون کی Ideal State سے کیا جا سکتا ہے۔

افلاطون نے جس مثالی ریاست کا خاکہ پیش کیا ہے اس کا سربراہ "ایک فلسفی بادشاہ" (The Philospher King) سب سے قوی، سب سے بڑا دانش ور ہے، وہ جرأت، فراخ دلی، ذکاوت اور قوتِ حافظہ سے متصف ہے، وہ تمام مادی اسباب یہاں تک کہ رہائش سے بے نیاز اور ماوراء ہے اور ایک عام انسان کی طرح زندگی گزارتا ہے۔ یہ افلاطونی معیار عام انسانوں کی رسائی سے بہت بلند ہے۔ اسی لئے خود افلاطون نے اس کی متبادل قیادت کی تجویز بھی پیش کی ہے۔

الفارابی کی 'المدینۃ الفاضلۃ' کا سربراہ الرئیس الاول ہے جو افلاطونی سربراہ جیسی صفات رکھتا ہے مگر اس کا عالم ہونا قدرے واضح ہے۔ رئیس علم کے اس معیار پر فائز ہو کہ دوسروں کی بہ نسبت نتائج اخذ کرنے اور اصول متعین کرنے میں وہ زیادہ ماہر ہو، پھر وہ قوتِ ترسیل و تبلیغ کا بھی مالک ہو، مملکت کے تمام امور پر کامل گرفت رکھتا ہو، کسی بات میں محتاج نہ ہو، مختارِ مطلق ہو اور تمام انسانی عیوب سے

پاک ہو(۳۲)۔اس ناممکن الوجود قیادت کا متبادل فارابی کی نگاہ میں 'رئیسِ ثانی' ہے جو مطلوبہ صفات سے محروم ہے مگر رئیسِ اول کی صحبت و تربیت سے مالا مال ہے اور اگر یہ بھی ناممکن ہو تو درج بالا صفات کے حامل دو یا دو سے زائد حتی کہ پانچ افراد تک قائد منتخب کیے جا سکتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی 'ملتِ قصویٰ' کا نظریہ زیادہ ناقابلِ حصول ہے مگر ساتھ ہی زیادہ عوامی اور جمہوری ہے۔افلاطون 'دانش ور بادشاہ' میں اور فارابی 'رئیسِ اول' میں تمام صفات و اختیارات کی ترکیز کے خواہش مند ہیں مگر شاہ ولی اللہؒ تمام افرادِ معاشرہ کے اندر ان صفات کو جلوہ گر دیکھنا چاہتے ہیں، اس طرح ان کے ہاں رائے عامہ کی تفہیم، ترسیل اور تشکیل و تربیت پر زیادہ زور ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ افلاطون کا دانش ور بادشاہ زیادہ فلسفیانہ اور خیالی صفات رکھتا ہے۔فارابی نے اس نظریہ پر تنقید کی اور اسے مافوق البشر معیار قرار دیا اور اپنے رئیسِ اول کو کسی قدر حقیقی دنیا سے قریب بنایا۔شاہ ولی اللہؒ کی 'ملتِ قصویٰ' ان سب سے زیادہ عملی، حقیقت سے قریب تر اور موجودات سے زیادہ ہم آہنگ ہے گرچہ اب بھی وہ ناقابلِ حصول ہے۔پھر شاہ ولی اللہؒ نے طہارت، خضوع، سماحت اور عدالت کی جن صفاتِ اربعہ پر زور دیا ہے ان سے شاہ صاحبؒ کے کامل معاشرہ کی لطافت، جمال و رعنائی، نرمی و انکساری اور عادلانہ و منصفانہ ماہیت زیادہ ابھر کر سامنے آتی ہے اور عوام کے لئے زیادہ قابلِ قبول قرار پاتی ہے۔

انتخاب کا مسئلہ

ایک نہایت اہم مسئلہ خلیفہ کی تقرری کے طریقہ کار کا ہے۔شاہ ولی اللہ دہلویؒ انعقادِ خلافت کے درجِ ذیل طریقوں کو درست قرار دیتے ہیں:

۱۔علماء، سربراہانِ حکومت اور امراءِ فوج پر مشتمل اربابِ حل و عقد جس شخص کے ہاتھ پر بیعت کرلیں اس کی خلافت درست قرار دی جائے گی جیسے حضرت ابو بکرؓ کی خلافت منعقد ہوئی تھی۔

۲۔خلیفہ اپنا جانشین اپنی زندگی میں متعین کردے جس طرح حضرت عمرؓ کی نامزدگی عمل میں آئی تھی۔

۳۔یا شوریٰ کسی کو خلافت کے لئے متعین کردے جس طرح حضرات عثمانؓ و علیؓ کی خلافت کا انعقاد ہوا تھا۔

۴۔یا خلافت کی شرائط پر پورا اترنے والا کوئی شخص عوام پر مسلط ہو جائے اور حکومت پر قبضہ کرلے جس طرح خلافتِ نبوت کے بعد تمام خلفاء نے بزور خلافت پر قبضہ کیا۔اگر کوئی ایسا شخص تختِ

سلطنت پر بزور قابض ہو جائے جو خلافت کی شرائط اور معیار پر پورا نہ اترتا ہو تو شاہ ولی اللہؒ کے نزدیک آگے بڑھ کر اس کی مخالفت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ اسے تختِ سلطنت سے معزول کرنا اسی وقت ممکن ہوگا جب جنگیں ہوں اور فتنہ و فساد برپا ہو اور اس میں مصالح سے کہیں زیادہ مفاسد رونما ہوں گے (۳۳)۔

شاہ ولی اللہؒ نے خلیفہ کے لئے جو شرائط متعین کی ہیں وہ حسبِ ذیل ہیں:

۱- عاقل و بالغ ہو۔

۲- آزاد ہو۔

۳- مرد ہو۔

۴- بہادر ہو۔

۵- اصابتِ رائے اور جسمانی صحت سے متصف ہو۔

۶- اس کا شرف اور اس کی قوم کا شرف معروف و مسلم ہو۔

۷- عوام الناس اس کی اطاعت میں جھجک محسوس نہ کریں اور سیاست میں اس کی صداقت وراستی سے واقف ہوں۔ ان تمام شرائط پر شاہ ولی اللہؒ کے نزدیک اقوامِ عالم کا بلا تفریقِ مذہب و ملت اتفاق ہے، البتہ ملتِ اسلامیہ چند مزید شرائط کا اعتبار کرتی ہے اور وہ یہ ہیں:

۸- مسلمان ہو۔

۹- عالم ہو۔

۱۰- عادل ہو، کیونکہ ملی مصالح ان تینوں شرائط کے بغیر پورے نہیں ہو سکتے۔

۱۱- قریشی ہو، کیونکہ خلیفہ کے قریشی ہونے کی شرط حدیث میں موجود ہے (۳۴)۔

انتخاب یا تعیینِ خلیفہ کے طریقہ کار میں شاہ ولی اللہ دہلویؒ کا یہ لچک دار رویہ بڑا دلچسپ ہے۔ وہ دراصل تعیینِ خلافت کے طریقہ کار کو زیادہ اہمیت دینے پر تیار نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک اصل مقصد مصالحِ شرعیہ و ملیہ کا حصول ہے۔ اگر ان مصالح کی نگہبانی ہو رہی ہے تو انھیں اس سے کوئی سروکار نہیں ہے کہ خلیفہ انتخاب اور اربابِ حل و عقد کے فیصلہ سے بیعت لیتا ہے، یا سابق خلیفہ کی جانشینی اور نامزدگی کے ذریعہ برسرِ اقتدار آتا ہے، یا مجلسِ شوریٰ اس کا انتخاب کرتی ہے، یا قوت و طاقت کے بل پر عنانِ حکومت پر قبضہ کر لیتا ہے۔ انھیں اس سے بھی زیادہ دلچسپی نہیں ہے کہ مطلوبہ صفات خلیفہ کے

اندر موجود ہیں یا نہیں۔البتہ وہ بغاوت اور فتنہ و فساد کے خلاف شمشیر بے نیام ہیں اور خلیفہ کے خلاف خروج کو برداشت کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں(۳۵)۔تاریخِ اسلامی میں بیشتر علمائے سیاسیات کا یہی موقف رہا ہے۔علامہ ابن تیمیہؒ کہتے ہیں:

"اہلِ سنت کا مشہور مسلک ہے کہ وہ حاکم کے خلاف خروج کرنے اور ان کے خلاف تلوار اٹھانے کو جائز نہیں سمجھتے خواہ وہ ظالم ہی ہوں۔اس پر نبی کریم ﷺ کی احادیثِ صحیحہ دلالت کرتی ہیں کیونکہ ان کے ساتھ قتال کرنے میں جو فساد ہے وہ اس سے کہیں بڑھ کر ہے جو بغیر قتال کے ان کے ظلم کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے"(۳۶)۔

قوت و طاقت کے بل پر خلافت پر قبضہ کرنا اور مطلوبہ صفات سے عاری شخص کا جبر و اکراہ کے ساتھ عوام سے بیعت لینا ایک بڑا نازک مسئلہ ہے جس کے جواز اور توجیہ میں شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے متعدد احادیث نقل کی ہیں۔بلاشبہ خلفائے اربعہ کے انتخاب و انعقادِ بیعت پر اجماع ہے مگر اموی و عباسی خلفاء نے عام طور پر جس انداز میں بیعت لی ہے اور کبھی کبھی جبر و اکراہ کے ذریعہ سے جس طرح حکومت پر قبضہ کیا ہے وہ اسلامی تاریخ میں مختلف فیہ رہا ہے اور اسے قرآن و سنت کے اصولوں (حریت، مساوات، شورائیت اور عوامی شراکت) سے انحراف اور خلافت کی ملوکیت میں منتقلی سے تعبیر کیا گیا ہے۔شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے استیلاء و تسلط کی جو تصویب کی ہے وہی اس سے پہلے فارابی نے 'مدینۃ المتغلب' کے نظریہ میں کی تھی۔فارابی کہتے ہیں کہ قوی کا کمزور کو دبانے اور اسے مغلوب کر لینے کا جذبہ فطری ہے،اس لئے طاقتور کا کمزور پر غالب ہو جانا اور اسے مغلوب و مفتوح بنا لینا عین انصاف ہے۔ایسی ریاست کو فارابی 'مدینۃ التغلب' کا نام دیتے ہیں۔اسی نظریہ کی وکالت کرتے ہوئے علامہ اقبال نے کہا ہے کہ:

تقدیر کے قاضی کا یہ فتویٰ ہے ازل سے
ہے جرمِ ضعیفی کی سزا مرگِ مفاجات

حواشی و تعلیقات

۱-ان مکتوبات کو پروفیسر خلیق احمد نظامی نے اردو ترجمہ و حواشی کے ساتھ "شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے سیاسی مکتوبات" کے عنوان سے شائع کیا ہے۔ان چھبیس مکتوبات میں سے ایک احمد شاہ ابدالی کے نام، ایک مختلف بادشاہوں اور وزیروں کے نام، ۸ خطوط نجیب الدولہ کے نام، ۸ شیخ محمد عاشق کے نام اور بقیہ دوسرے نوابوں اور امراء کے نام لکھے گئے ہیں۔احمد شاہ ابدالی کے نام جو خط تحریر کیا گیا ہے وہ فاضل مرتب کے بقول "شاہ صاحبؒ کے ادیبانہ کمال، تاریخ دانی اور سیاسی بصیرت کا شاہکار ہے"۔(۲۷)اس خط میں مرہٹوں کی غیر منظم جمعیت کے بارے میں اس طرح تبصرہ کیا گیا ہے:

"دراصل قومِ مرہٹہ قلیل اند و ملحق بایں طائفہ کثیر، در برہم زدن بیک صف جماعہ کہ ملحق بہ ایشاں اند، از ہم می پاشد و اصل قومِ مرہٹہ بہ ہمیں شکست ضعیف می شود"۔(۴۷)

اور آخر میں والی افغانستان سے مدد کی درخواست کی ہے:

دریں زمانہ پادشاہے کہ صاحبِ اقتدار و شوکت باشد، و قادر بر شکستِ کفار و دور اندیش، جنگ آزما، غیر ملازماں آنحضرت موجود نیست، لاجرم بر آں حضرت فرضِ عین است تصدِ ہندوستان کردن، و تسلطِ کفارِ مرہٹہ برہم زدن، و ضعفائے مسلمین را کہ دردستِ کفار اسیر اند اخلاص فرمودن"۔(۵۲)

۲-مولانا عبید اللہ سندھی، امام ولی اللہ دہلویؒ کی حکمت کا اجمالی تعارف، مکتبہ الفرقان، بریلی، ۱۳۵۹ھ، ۵۸، کا یہ تبصرہ بڑا معنی خیز ہے کہ "ہم نے اجتماعی تحریک کا لادینیت سے کوئی ربط محسوس نہیں کیا......اور شاہ صاحبؒ کی کتابوں میں ہم نے اجتماعیت کا خاص زور دیکھا"۔

۳-شاہ ولی اللہ دہلویؒ، حجۃ اللہ البالغہ، تحقیق، السید سابق، دار الکتب الحدیثہ، قاہرہ، الجزءالاول، ۸۰۔

۴-نفس مصدر، ۸۰-۸۱۔

۵-القرآن الکریم، التین، ۴-۶۔

۶-مسلم بن الحجاج، الصحیح، باب الصید، ۷۵؛ ابوداؤد، کتاب السنن، کتاب الاضاحی، ۱۱؛ ترمذی، کتاب الدیات ۱۴؛ نسائی، کتاب السنن، کتاب الضحایا، ۲۲، ۲۶، ۲۷۔

۷- حجۃ اللہ البالغہ، حوالہ بالا، ۸۲-۸۳۔

۸- نفس مصدر، ۸۴۔

۹- نفس مصدر، ۸۷۔

۱۰- نفس مصدر، ۸۵، ۹۰-۹۱۔

۱۱ نفس مصدر، ۹۲۔

۱۲- Bemard Crick,'Sovereignty' in Intemational Encyclopaedia of the Social Sciences, Macmillan Co. New York, Vol.15,79.

۱۳- Johannes Mattern,Concept of State,Sovereignty and International Law,Baltimore,1928,15-17.

۱۴- Robert Derathe,'Rousseau, Jean,Jaques', International Encyclopaedia of the Social Sciences,1968.Vol.13, 567.

۱۵- ابن ابی الربیع سلوك المالك فی تدبیر الممالك، جمالیہ مصر، ۱۳۳۹ھ، ۸۔

۱۶- ابو نصر فارابی، السیاسة المدینة، دائرۃ المعارف حیدر آباد، ۳۸۔

۱۷- نفس مصدر، ۴۳۔ تھامس ہابس اور ابو نصر فارابی دونوں نے معاہدۂ عمرانی کا تصور پیش کیا ہے۔ فارابی کو نہ صرف ہابس پر زمانی سبقت حاصل ہے بلکہ اس نظریہ کا اصل موجد وہی ہے۔ دونوں کے درمیان واضح فرق کے لئے دیکھئے: راقم کا مضمون، اسلام کا نظریہ حاکمیت و خلافت اور مولانا فراہی، علامہ حمید الدین فراہی۔ حیات وافکار، دائرۂ حمیدیہ اعظم گڑھ، ۱۹۹۲، ۵۰۵-۵۰۶، حاشیہ نمبر ۴۰۔

۱۸- ابن خلدون، المقدمة، المکتبۃ التجاریۃ قاہرہ، غیر مورخہ، ۴۱-۴۲۔

۱۹- نفس مصدر، ۱۵۴۔

۲۰- نفس مصدر، ۱۳۹، ۱۵۴، ۱۶۷۔

۲۱- ابو نصر فارابی، حوالہ بالا، ۴۵۔

۲۲- حجۃ اللہ البالغہ، حوالہ بالا، ۹۵-۹۶۔

۲۳- نفس مصدر، ۹۲۔

۲۴- شاہ ولی اللہ دہلویؒ، البدور البازغہ، برقی پریس بجنور، ۱۳۵۴ھ، ۵۰، ۵۱، ۷۰۔

۲۵- حجۃ اللہ البالغہ، حوالہ بالا، ۹۲۔

۲۶- نفس مصدر، ۹۹۔ چوتھے مرحلہ کے سیاسی عمل کو شاہ ولی اللہ إقامة خليفة الخلفاء وحدہ سے تعبیر کرتے ہیں: البدور البازغہ، ۸۵۔

۲۷- نفس مصدر، ۹۹۔ فاضل مصنف کے نزدیک خلیفہ کی ضرورت سیاسی و دفاعی مقاصد کے علاوہ خالص دینی مصالح کے لئے بھی ہے۔ وہ خلیفہ کے فرائض پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں کہ ''خلافتِ نبوت کی حیثیت سے امامت دراصل عمومی اقتدار کا نام ہے جس کا مقصد مذہبی علوم کی تجدید، شعائرِ اسلام کا قیام اور فوجوں کی تنظیم اور عسکریوں کی تنخواہ ادا کر کے اور فے تقسیم کر کے جہاد کی اقامت، عدل و انصاف کا قیام، حدود کا نفاذ، ظلم و ستم کا خاتمہ، معروف کا حکم اور منکر سے روکنا ہے''۔ ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء، ج۱، ۲۸۔

۲۸- حجۃ اللہ البالغہ، حوالہ بالا، الجزء الثانی، ۷۳۵۔

۲۹- نفس مصدر، ۷۳۶۔

۳۰- حجۃ اللہ البالغہ، حوالہ بالا، الجزء الاول، ۹۴۔

۳۱- حجۃ اللہ البالغہ۔ الجزء الثانی، مذکورہ بالا۔

۳۲- ابو نصر فارابی، مذکورہ بالا، ۴۵۔

۳۳- حجۃ اللہ البالغہ، الجزء الثانی، ۷۳۸-۷۳۹۔

۳۴- نفس مصدر، ۷۳۷۔

۳۵- شاہ ولی اللہؒ، ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء میں صراحت کرتے ہیں کہ ''چوں بیعت برائے شخصے منعقد شود، و تسلطِ او مستقر گشت، اگر دیگرے بروئے خروج نماید و قتال کند، او را می باید کشت، افضل باشد از وے، یا مساوی، یا مفضول''۔ ج۱، ۱۳۸۔

۳۶- ابن تیمیہؒ، منہاج السنہ، ج ۲، ۸۷۔ شاہ ولی اللہؒ کی سیاسی فکر کے لئے مزید ملاحظہ ہو:
Abdur Rashid Bhat, Political Thought of Shah Wali-u-Allah -An Analytical Study, Adam Publishers, Delhi, 1996; Muhammad Al-Ghazali, The Socio-Political Thought of Shah Wali Allah, Islamabad (Pakistan), 2001.

شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ
اور ان کا نظریہ ارتفاقات

محمد اجتباء ندوی

حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی مایہ ناز تصنیف حجۃ اللہ البالغہ اپنے مضامین و مباحث کے اعتبار سے نادرہ روزگار تصنیف ہے جس میں بعض ایسے مضامین تحریر ہیں جنہیں بجا طور پر کہا جاسکتا ہے کہ ان سے ہماری اسلامی تاریخ اور کتب خانے پہلی بار روشناس ہوئے ہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنی کتاب میں اصلاً شریعت کے اسرار و حِکَم، مقاصد و اغراض اور حدیث و سنت کی وضاحت اور تشریعی نظام کا بیان بہت واضح اور مفصل طور سے کیا ہے لیکن اس کے پہلو بہ پہلو اس کو مزید واضح اور دنیا و آخرت میں نجات و فلاح کا ذریعہ قرار دینے سے قبل یہ ضروری سمجھا کہ دنیا کے تکوینی نظام اور انسانی زندگی سے متعلق اور سماجی و تمدنی حالات کا ایک خاکہ پیش کر دیں جس کو انھوں نے اپنی کتاب کے تیسرے مبحث میں "ارتفاقات" کے عنوان سے ذکر کیا ہے۔ ہم مندرجہ ذیل سطروں میں ان ہی ارتفاقات کا مختصر سا جائزہ پیش کرنے کی کوشش کریں گے۔

"ارتفاقات" کے عنوان سے شاہ صاحبؒ نے یہ بیان کرنا چاہا ہے کہ ایک معقول و متوازن زندگی دنیا میں کس طرح گذاری جائے اور انسان ایک دوسرے سے جائز طور پر کیسے باہم تعاون، اتحاد، ہم آہنگی، یکجہتی کے ساتھ نفع حاصل کر سکے۔ ارتفاق عربی کا لفظ ہے جس کا مادہ "رفق" ہے۔ اس کے معنی فائدہ اور مدد اور سہولت حاصل کرنا اور بہم پہونچانا ہے۔ قرآنِ مجید کی ایک آیت میں اس طرح ذکر آیا ہے ﴿ویھیئی لکم من امرکم مرفقاً﴾ (کہف-۱۶) ایک دوسری آیت میں ہے ﴿نعم الثواب وحسنت مرتفقاً﴾ (کہف-۳۱)۔

لسان العرب میں ہے: "وترافق القوم وارتفقوا صاروا رفقاء" یعنی لوگ ایک دوسرے کے ساتھ رواں دواں ہوئے جس کی بنا پر ایک دوسرے کے رفیق کہلائے۔ عربی کے قدیم و موجودہ معاشرے میں "مرافق" کا ذکر انھیں چیزوں سے متعلق ہوتا ہے جو انسان کے لئے مفید و کار آمد اور گھریلو سماجی نظم و ضبط سے ہوں۔ اس لغوی تشریح سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جن امور سے انسانی معاشرہ خوشگوار و کامیاب ہو سکے اور انسان آرام و عافیت کی زندگی گذار سکے اسے ارتفاقات کہتے ہیں یعنی نفع بخش تدبیریں یا انتظامی سہولتیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس عنوان "ارتفاقات" کے تحت انسانی زندگی کو خوشگوار، خوش بخت اور خوش نصیب بنانے کے لئے اس کے انفرادی و اجتماعی اور دنیوی و اخروی زندگی کے تمام پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے اور اس کو شریعت کے مطابق بنانے پر زور بھی دیا ہے اور اس کے لئے رہنمائی بھی کی ہے۔ شاہ صاحبؒ کی یہ بحث اولیت و سبقت کا درجہ رکھتی ہے اور بظاہر کسی اور نے اس تفصیل و انداز سے اس موضوع کو بیان نہیں کیا ہے۔ شاہ صاحبؒ نے زندگی گذارنے کے لوازمات اور اقتصادیات و معاشیات کا رشتہ دین و اخلاقیات سے جوڑا ہے اور ان کا کہنا یہ ہے کہ بغیر اس مضبوط و مستحکم رشتہ کے انسانی زندگی پر سکون، اطمینان بخش اور خوشگوار نہیں ہو سکتی۔

شاہ صاحبؒ نے اپنے اس مبحث کو دس ابواب میں تقسیم کیا ہے۔ پہلے باب میں ارتفاقات کو حاصل کرنے کی کیفیت اور طریقے کا تذکرہ کیا ہے اور سب سے پہلے اس جانب توجہ مبذول کی ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے انسان کے دل میں یہ بات ڈالی کہ وہ اپنی ضروریات کیسے پوری کریں۔ انسان فطری طور پر کھانے پینے، دھوپ، شدید گرمی اور بارش سے بچنے اور سردی میں حرارت حاصل کرنے اور اپنی نفسانی خواہشات کو پوری کرنے اور اس کے علاوہ دوسری ضروریات کو حاصل کرنے کے لئے اپنے کو آمادہ پاتا ہے، ان سب چیزوں کے لئے اللہ تعالیٰ نے اس کی رہنمائی کی ہے۔ شاہ صاحبؒ نے اس سلسلہ میں دو مثالیں پیش کی ہیں: ایک شہد کی مکھی کی، جو مختلف پھلوں اور پھولوں سے خوشبو اور مٹھاس جمع کرتی ہے، گھر "چھتہ" بناتی ہے اور اپنی سربراہ "یعسوب" (رانی) کے احکام کو مکمل طور پر بجالاتی ہے اور ان سب کی کوششوں اور تعاون سے شہد تیار ہو جاتا ہے۔ دوسری مثال چڑیا کی دی ہے جو اپنی غذا حاصل کرتی ہے، پیاس بجھانے کے لئے پانی تک پہونچتی ہے، نقصان پہونچانے والے جانوروں اور شکاریوں سے دور رہتی ہے، اپنا گھر بناتی ہے اور نر و مادہ مل کر اپنے بچوں کی نگہداشت اور پرورش کرتے ہیں۔ ان

دونوں مثالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے دل میں ایک ایسا طریقہ ڈال دیتا ہے کہ وہ فطری طور پر یہ سارے کام انجام دیتے ہیں۔ مگر انسان چونکہ امتیازی رتبہ اور بلند مقام رکھتا ہے اس لئے اس کو ان ضرورتوں اور لوازمات کو پورا کرنے کی اس فطری رہنمائی کے ساتھ تین باتوں کو شامل کیا گیا ہے:

۱۔ سب سے پہلے ایک مکمل اور بھرپور طرزِ زندگی گذارنے کی جانب رہبری کی گئی، جس سے اس کا مقصد ملک و آبادی میں ایک صالح نظام قائم کرنا ہو اور اپنے نفس کی اصلاح و پاکیزگی، اعلیٰ اخلاق سے آراستگی، عذابِ آخرت سے نجات کی فکر اور لوگوں کا اعتماد و اعتبار حاصل کرنا بھی پیشِ نظر رہا ہو۔

۲۔ انسان اسی "ارتفاق" ہی پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ نفاست و دلفریبی، نیز آنکھوں کی ٹھنڈک اور دل کا سکون بھی چاہتا ہے، اس کی خواہش ہوتی ہے کہ خوبصورت بیوی، مزیدار و خوش ذائقہ کھانا، عمدہ اور دیدہ زیب لباس اور شاندار و عالیشان دولت کدہ کا مالک ہو۔

۳۔ "ارتفاق" کو مزید نفع بخش و کار آمد بنانے کے لئے اپنی عقل و دانش کو استعمال کرتا ہے، اگر وہ خود اپنی کوشش و تدبیر سے زیادہ کامیابی حاصل نہیں کرپاتا تو دوسرے دانشوروں اور اہلِ رائے سے مشورہ لیتا ہے اور انسانی راحتوں میں بھی اضافہ کرتا ہے اور انھیں زیادہ نفع بخش و کار آمد بنالیتا ہے۔

مذکورہ بالا تینوں چیزیں ہر انسان کو میسر نہیں ہوپاتیں۔ خواہ مزاج کے اختلاف یا عقل و دانش کے فرق و تفاوت کی وجہ سے ہی کیوں نہ ہوں، لہٰذا شاہ صاحبؒ نے ارتفاق کی دو قسمیں بیان کی ہیں:

(۱) پہلی قسم کا تعلق گاؤوں اور دیہی علاقوں اور پہاڑ کی چوٹیوں اور دور دراز خطوں میں رہنے والوں سے ہے جسے شاہ صاحبؒ ارتفاق اول سے تعبیر کرتے ہیں۔

(۲) اس قسم کا تعلق شہری و آباد علاقوں اور ترقی یافتہ شہروں میں بسنے والوں سے ہے جن میں دانشور اور عمدہ اخلاق سے آراستہ لوگ پرورش پاتے ہیں، وہاں اجتماعی زندگی کی بھیڑ بھاڑ، ضروریات کا انبار اور تجربات کی کثرت ہوتی ہے۔ شاہ صاحبؒ اسے ارتفاق دوم سے یاد کرتے ہیں۔

ان دونوں کے بعد ایک تیسری قسم آتی ہے جس کا تعلق سیاست اور انتظام سے ہے۔ اسی کے نتیجے میں ارتفاق کی چوتھی قسم ابھر کر سامنے آتی ہے جسے خلافتِ عامہ کہتے ہیں۔ اس چوتھے ارتفاق کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے شاہ صاحبؒ ان لوگوں کے باہمی ربط و تعلق کے قائم رہنے پر زور دیتے ہیں جو مختلف اور دور دراز کی مسافتوں میں قیام پذیر ہیں۔

شاہ صاحبؒ اس ربط پر زور دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ اسی طرح ضروری ہے جس طرح کہ

ایک شہر کے اشخاص کے مابین ابتدائی اور محدود حالت میں ناگزیر تھا۔

اس اختصار کے بعد شاہ صاحبؒ کسی قدر تفصیل سے ارتفاقات کو دس ابواب میں بیان کرتے ہیں۔

باب اول میں انسان کے مافی الضمیر کی ادائیگی کے سلسلہ میں زبان کی اہمیت بیان کرتے ہیں۔اسی کے ساتھ وہ انسان کے جسم، لباس، شکل و ہیئت اور کردار و اعمال کی پاکیزگی و بہتری کی جانب توجہ دلاتے ہیں اور اسی سے متعلق انسان کو زرعی، صنعتی اور رہائشی نظم و ضبط کو قائم اور متحرک رکھنے کے لئے اصول و قواعد کی جانب رہنمائی کرتے ہیں۔

دوسرے باب میں آدابِ معیشت بیان کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ مضر، مشکل، بدصورت اور نقصان دہ چیزوں سے اجتناب اور نفع بخش امور کا حصول کس طرح ممکن ہے۔ شاہ صاحبؒ ان امور کی رہنمائی کرتے ہوئے کھانے پینے، پہننے اور رہن سہن میں ترقی اور کامیابی کے ذرائع اختیار کرنے پر زور دیتے ہیں اور اس کے سلسلہ میں نقصانات سے بچنے کی راہ دکھاتے ہیں اور نفع بخش طریقوں کو اختیار کرنے کو مستحب کہتے ہیں، اسی طرح عورت و مرد دونوں کے لئے انسانی اقدار و اخلاق اور خوش کلامی و نرم خوئی اپنانے کو ترقی و کامرانی کا راز قرار دیتے ہیں۔

تیسرے باب میں گھریلو انتظام، خاندانی تعلقات، انسانی روابط اور اہلِ خانہ کے باہم میل جول اور خوشگواری و ناخوشگواری کے حالات کو منظم کرنے اور ان کو بہتر طور سے انجام دینے سے متعلق امور بیان کئے ہیں۔

چوتھا باب معاملات سے متعلق ہے۔ اس میں تجارت، لین دین، رزق کا حصول، انسانی ضروریات کے تبادلے، خواہ وہ سونے چاندی سے ہو یا اور کوئی ذریعہ، حصولِ رزق کے اصول میں سے کھیتی، آبپاشی، چراگاہیں، بحر و بر میں پائے جانے والے معدنیات، نباتات، حیوانات اور صنعتیں ہو سکتی ہیں۔

پانچویں باب میں شاہ صاحبؒ نے شہری زندگی کو بہتر طور سے گذارنے اور اس کو کسی ایک فرد کے واسطے سے منظم کرنے کے بارے میں اصول و ضوابط بیان کئے ہیں۔ انھوں نے آخر میں ملکوں اور شہروں کی تباہی و ویرانی کے دو سبب لکھے ہیں:

(۱) بیت المال اور خزانے پر بوجھ بن جانا جس سے اس میں تنگی اور کمی پیدا ہو جائے۔

(۲) عوام اور رعایا پر ناقابلِ برداشت ٹیکس اور مال گذاری مقرر کرنا جو ان کے لئے ناقابلِ برداشت ہو جائے۔

چھٹے باب میں شاہ صاحبؒ نے بادشاہوں اور حکمرانوں کے اخلاق و صفات بیان کئے ہیں۔

انھیں چاہئے کہ اعلیٰ اخلاق کے مالک ہوں، ان میں رعب وداب ہو، خیر خواہی اور محبت کا برتاؤ ہو اور اس کے ساتھ عقل و دانش اور فراست کا بھرپور ملکہ پایا جاتا ہو۔ ایسی صورت میں بادشاہ اور حکمراں کی فرماں برداری واجب ہے۔

ساتویں باب میں بادشاہ اور حکمرانوں کے مددگار اور کارندوں کی شرطیں بیان کی ہیں، خاص طور سے ان کے اندر امانت و دیانتداری، اطاعت اور خیر خواہی اور سرکاری احکام کے نافذ کرنے کی صلاحیت پایا جانا از حد ضروری ہے۔ ٹیکس کی وصولی کے سلسلہ میں اس کا لحاظ رکھنا کہ وہ منصفانہ ہوں اور نقصان دہ نہ ہوں۔ فوج و لشکر کے لئے ضروری ہے کہ وہ انتہائی فعال، متحرک اور تربیت یافتہ ہوں، بالکل اسی طرح جیسے کہ گھوڑے کو قابو میں کرنے والا سائیس ہوتا ہے۔ بادشاہ اور حکمراں کے کارندے اور مددگار پانچ قسم کے ہوتے ہیں: قاضی (جج)، سپہ سالار، شہر کا منتظم اعلیٰ، ٹیکس کی وصولیابی کرنے والا اور سرکاری اخراجات کا ذمہ دار۔

آٹھویں باب میں خلیفہ منتخب کرنے کی ضرورت بیان کی گئی، کیونکہ خلیفہ ریاستوں اور صوبوں کو مربوط و مستحکم اور رعایا و امت کو متحد رکھ سکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ بنی اسرائیل نے یہ مطالبہ کیا ﴿ابعث لنا ملکا نقاتل فی سبیل اللہ﴾ (بقرہ-۲۴۶)

انبیاءِ کرام علیہم السلام نے بادشاہوں کو صراطِ مستقیم کی جانب رہنمائی کی۔ بادشاہ و حکمراں کے لئے آدمیوں اور کارپرداز اہلکاروں اور دولت و ثروت کا ہونا بھی ضروری ہے، اسے ہمیشہ بیدار و ہوشمند رہنا چاہئے تاکہ وہ نظامِ حکومت کو منصفانہ رکھ سکے۔

نویں اور دسویں باب میں ارتفاقات اور عوام میں اس کی اثر انگیزی سے متعلق وضاحت کی گئی ہے کہ ان کا ہر آباد ملک و خطہ میں ہونا ضروری ہے اور فطرتِ سلیم ان پر یقین بھی رکھتی ہے، صرف کم عقل اور سرکش انسان ہی ان کا مخالف ہوگا۔

آخری باب میں حق و عدل اور خیر و فلاح کی نشر و اشاعت کی جانب توجہ دلائی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ شریعت کا مقصود بھی یہی ہے اور اس کا تحفظ ضروری ہے اور یہی سب سے افضل و پاکیزہ عمل ہے۔

شاہ صاحبؒ ترقی یافتہ معاشرہ و تمدنی زندگی کے لئے کھیل تماشہ، شطرنج میں انہماک، کبوتر بازی، شکار کی لت اور فضول ولایعنی کاموں میں مصروفیت کو بے حد خطرناک اور تباہ کن قرار دیتے ہیں اور ان چیزوں کو حکومتوں اور سلطنتوں کے زوال کا سبب بتاتے ہیں۔

حقوقِ زوجیت کے اسرار و حِکَم
حجۃ اللہ البالغہ کے حوالہ سے

انجم آرا فلاحی

شاہ ولی اللہ دہلویؒ (۱۷۰۳-۱۷۶۲ء) اٹھارہویں صدی کے ان مایہ ناز مصلحین و مجددین میں سرِ فہرست ہیں جنھوں نے اپنی اصلاحی اور تجدیدی خدمات کے ذریعہ امت کے تنِ مردہ میں نئی روح پھونکی اور مسلمانوں کو خوابِ غفلت سے بیدار کر کے احیائے اسلام کے لئے کھڑا کیا۔ ان کی علمی، فکری و اصلاحی خدمات بڑی ہمہ گیر ہیں تاہم علمِ اسرارِ شریعت کے میدان میں ان کی مشہورِ زمانہ تصنیف حجۃ اللہ البالغہ ابھی تک حرفِ آخر کی حیثیت رکھتی ہے۔ حکمتِ دین اور اسرارِ شریعت کا علم وہ علم ہے جو مذہب کے مصالح و مفادات اور اس کی روح اور حکمتوں سے بحث کرتا ہے۔ قرآن و سنت میں بھی دینی احکام کی حکمتیں واضح کی گئی ہیں۔ امام غزالیؒ (۱۰۵۸-۱۱۱۱ء) نے احیاء العلوم میں اور امام شاطبیؒ (المتوفی ۱۳۸۸ء) نے الموافقات میں اور دوسرے علمائے اسلام نے اپنی اپنی کتابوں میں شریعت کے اسرار اور اس کی حکمتوں سے جستہ جستہ بحث کی ہے مگر شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے اس علم کو ایک منظم اور مربوط علم بنا دیا ہے۔ انھوں نے دین کے اسرار اور اس کی حکمتوں اور مصالح پر جس عالمانہ شان سے اور فلسفیانہ انداز میں گفتگو کی ہے وہ پوری اسلامی تاریخ میں بے نظیر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علماء و محققینِ شریعت نے اس کتاب کو دینِ اسلام کی حقانیت کے اثبات کے لئے ایک معجزہ قرار دیا ہے۔ اسلام کے خاندانی نظام پر شاہ صاحبؒ نے عقلی اور کلامی انداز میں جو بحث کی ہے وہ اس مختصر مقالہ میں پیش کی جا رہی ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ زوجین کے درمیان ربط و تعلق کو خاندانی نظام کی بنیاد قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس حسنِ ربط میں سب سے زیادہ فائدے اور ضروریات کی تکمیل کے سب سے

مؤثر عناصر موجود ہیں۔ عرب و عجم کے تمام انسانی معاشروں میں یہ طریقہ رائج ہے کہ عورت ضروریات و مصالح کی تکمیل میں مرد کی معاون و مددگار ہوتی ہے، باورچی خانے سے لے کر گھر کی دیکھ ریکھ، مال کی حفاظت، اولاد کی پرورش و تربیت کے سارے مراحل میں ذمہ داریوں کا بوجھ وہی اٹھاتی ہے۔ اسی لئے شاہ صاحبؒ کے نزدیک تمام مذاہب اور نظام ہائے حیات زن و شو کے درمیان ربط و تعلق کو مستحکم بنانے پر زور دیتے ہیں۔ یہ ربط اپنے مقاصد کی تکمیل اسی وقت کر سکتا ہے جبکہ دونوں کے درمیان الفت و محبت قائم ہو اور الفت و محبت کی استواری اسی وقت ممکن ہے جبکہ میاں بیوی دونوں کچھ فرائض و واجبات کی پابندی کریں جیسے باہمی رحم دلی، عفو و درگزر، بے ادبی و گستاخی سے پرہیز، کینہ اور نفرت کے عوامل سے دوری، خوش دلی اور باہمی رواداری وغیرہ، اسی لئے شریعتِ اسلامی نے ان اوصاف کے حصول میں رغبت دلائی اور انھیں مسلمانوں کے لئے ضروری قرار دیا۔ شاہ صاحبؒ نے میاں بیوی کے درمیان تعلقات کی استواری کے لئے متعدد احادیث نقل کی ہیں جن میں ایک دوسرے کے تئیں مستحسن رویہ اختیار کرنے کی تلقین کی گئی ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "استوصوا بالنساء خیراً فانهن خلقن من ضلع فان ذهبت تقیمه کسرته وان ترکته لم یزل اعوج" (۱) (خواتین کے ساتھ حسنِ سلوک سے پیش آؤ کیونکہ وہ ٹیڑھی پسلی سے پیدا کی گئی ہیں، اگر تم اسے سیدھا کرنے لگو گے تو وہ ٹوٹ جائے گی اور اگر تم اسے چھوڑ دو گے تو وہ ٹیڑھی ہی رہے گی)

شاہ صاحبؒ اس حدیث کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ اللہ کے رسول نے مسلمانوں کو حکم دیا کہ خواتین کے سلسلے میں بہتر سلوک کریں اگرچہ ان کی تخلیق میں کجی اور ٹیڑھ ہے اور یہ گویا انھیں وراثت میں لازمی طور سے ملی ہے۔ مگر جب انسان خاندانی نظام کے مقاصد عورتوں کے ذریعہ حاصل کرنا چاہتا ہے تو اسے چھوٹی چھوٹی باتوں سے لازماً صرفِ نظر کرنا چاہئے اور اپنی پسند کے خلاف کوئی بات محسوس کرے تو اسے غصہ پی جانا چاہئے الا کہ غیرت کا تقاضا کچھ اور ہو اور کسی ظلم کی تلافی کرنی ہو (۲)۔

ایک دوسری حدیث ہے: "لایفرك مؤمن مؤمنة إن كره منها خلقا رضی منها الآخر" (۳) (کوئی مومن مرد کسی مومن عورت سے نفرت نہ کرے اگر اس کی کوئی ایک بات اسے ناگوار لگتی ہے تو اس کی دوسری چیز اسے محبوب ہوتی ہے)

شاہ صاحبؒ اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر مرد کو عورت کی کوئی بد خلقی بری لگے تو فوراً اسے طلاق نہ دے دے کیونکہ اکثر اس کی دوسری اخلاقی صفات مرد کو پسندیدہ نظر آتی

ہیں اور اس کی غلطیوں کو قابلِ برداشت بنا دیتی ہیں۔

ایک تیسری حدیث اس سیاق میں شاہ صاحب نقل کرتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ فرماتے ہیں:

"اتقوا الله في النساء، فانكم اخذ تموهن بامان الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولكم عليهن ان لا يوطئن فرشكم احداً تكرهونه، فان فعلن فاضر بوهن ضرباً غير مبرح، ولهن عليكم رزقهن و كسوتهن بالمعروف"(۴)۔

(عورتوں کے بارے میں اللہ سے ڈرو کیونکہ تم نے انھیں اللہ کی امان میں حاصل کیا ہے اور تم نے اللہ کے کلمہ کے عوض ان کی شرمگاہوں کو حلال کیا ہے۔ان کے اوپر تمھارے تئیں ذمہ داری یہ ہے کہ وہ تمھارے بستروں پر ایسے لوگوں کو بیٹھنے کی اجازت نہ دیں جن کو تم ناپسند کرتے ہو، اگر وہ ایسا کریں تو تم انھیں مارو لیکن یہ مار شدید نہ ہو اور ان کے تئیں تمھارے اوپر معروف کے مطابق انھیں نفقہ اور کپڑا دینا ہے)

شاہ صاحبؒ اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اصل ذمہ داری معروف کے مطابق معاشرتی سلوک ہے، اسی کا حکم قرآن نے بھی دیا ہے:

﴿وعاشروهن بالمعروف ۚ فان كرهتموهن فعسىٰ ان تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا﴾ (النساء-۱۹) (ان کے ساتھ بھلے طریقہ سے زندگی بسر کرو۔اگر وہ تمھیں ناپسند ہوں، تو ہو سکتا ہے ایک چیز تمھیں پسند نہ ہو مگر اللہ نے اسی میں بہت کچھ بھلائی رکھ دی ہو)

اللہ کے رسول ﷺ نے اس حسنِ معاشرت کی وضاحت کھانے، کپڑے اور حسنِ معاملہ سے کی ہے۔ تمام آسمانی مذاہب میں اس کھانے اور کپڑے کی کوئی جنس یا مقدار متعین نہیں کی گئی ہے کیونکہ اس معاملہ میں کوئی یکساں قانون نہیں بنایا جا سکتا۔ اسی لئے آیات واحادیث میں مطلق حکم آیا ہے۔

ایک دوسری حدیث میں اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

"اذا دعا الرجل امراته الى فراشه فابت، فبات غضبان لعنتها الملائكة حتى تصبح"(۵) (جب مرد اپنی بیوی کو بستر پر بلائے اور وہ انکار کر دے اور شوہر غصہ کی حالت میں رات گذارے تو فرشتے صبح تک اس عورت پر لعنت بھیجتے رہتے ہیں)

شاہ صاحبؒ کہتے ہیں کہ نکاح کا مقصد شرمگاہ کی حفاظت کرنا ہے، اس لئے اس مقصد کا حصول ضروری ہے کیونکہ یہ تمام شریعتوں کا اصول ہے کہ مقصد کی تکمیل کے لئے وسیلہ کی بھی اہمیت

ہے۔اس لئے عورت کو حکم دیا گیا کہ وہ مرد کی اطاعت کرے۔اگر یہ حکم نہ ہوتا تو عفت و عصمت کی ضمانت فراہم نہ ہو سکتی۔اب اگر بیوی انکار کرے تو گویا اس نے اپنے اس مقصد کو نقصان پہنچایا جس کی تکمیل اللہ کے پیش نظر ہے۔اسی لئے اس عظیم الشان مقصد کی راہ میں رکاوٹ ڈالنے والے فرد پر فرشتوں کی لعنت بھیجنے کی وعید سنائی گئی ہے۔ایک اور حدیث کے الفاظ ہیں:

"ان من الغيرة ما يحب الله ومنها ما يبغض الله فاما التي يحبها الله فالغيرة في الريبة واما التي يبغضها الله فالغيرة في غير ريبة"(٦)۔

(غیرت کے بعض مقامات وہ ہیں جو اللہ کو پسند ہیں اور بعض مقامات غیرت اللہ کے نزدیک مبغوض ہیں۔اللہ کے نزدیک محبوب غیرت وہ ہے جو شبہ کی بنیاد پر عمل میں آئے اور ناپسندیدہ غیرت وہ ہے جو بغیر شک و شبہ کے وجود میں آئے)

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہاں اللہ نے دونوں طرح کی صورتوں میں فرق کیا ہے۔ایک طرف عورت سے مفاد و مصلحت کو حاصل کرنا ہے اور دوسری طرف اس کے ساتھ بد خلقی، ڈانٹ ڈپٹ اور بلاوجہ اس کو تنگی میں مبتلا کرنے سے روکنا ہے۔قرآن مجید کا ارشاد ہے:

﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم﴾ (النساء-۳۴) (مرد عورتوں پر قوام ہیں اس بنا پر کہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر فضیلت دی ہے اور اس بنا پر کہ مرد اپنے مال خرچ کرتے ہیں)

شاہ صاحب فرماتے ہیں مرد عورت کا نگہبان اور فطری طور پر اس کا قوام ہے کیونکہ شوہر زیادہ عقل مند، زیادہ معاملہ فہم اور بہتر دفاع کرنے والا ہے، وہی عورت کے نان و نفقہ کا ذمہ دار ہوتا ہے۔لہذا اس کا حق ہے کہ جب عورت بغاوت و سرکشی پر آمادہ ہو تو اس کی تادیب کرے مگر یہ تادیب نرمی اور تدریج کے ساتھ ہو، پہلے مرحلہ میں اسے وعظ اور تلقین کرے، پھر اسے خواب گاہ میں اکیلا چھوڑ دے اور گھر سے باہر نہ نکالے، اگر اس سے اصلاح نہ ہو سکے تو اسے ہلکی مار مارے، اگر اختلاف بڑھ جائے اور فریقین میں ہر ایک بغاوت ہی پر مصر ہو تو دو ثالث مل کر معاملہ کو رفع دفع کریں، ایک شوہر کی طرف سے ثالث ہو اور دوسرا بیوی کی طرف سے، کیونکہ زن و شو کے درمیان، جو اختلاف رونما ہوا ہے، اس پر کوئی گواہ لانا ناممکن ہے۔اب اس کے علاوہ کوئی صورت نہیں رہ جاتی کہ معاملہ کا تصفیہ وہ لوگ کریں جو فریقین سے قریب تر اور ان کے ہمدرد ہوں۔

خاندانی نظام میں فساد پیدا کرنے والے اسباب

شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے زوجین کے حقوق و فرائض قرآنِ مجید کی روشنی میں بیان کئے اور ان کی عقلی حکمتیں بھی تفصیل کے ساتھ سمجھائیں۔ ساتھ ہی ساتھ ان اسباب کی بھی نشان دہی کی جن سے میاں بیوی کے تعلقات خراب ہو جاتے ہیں اور خاندانی نظام (جسے وہ تدبیر منزل کے نام سے یاد کرتے ہیں) درہم برہم ہو جاتا ہے۔ شاہ صاحبؒ کے نزدیک خاندانی نظام میں دراڑ پیدا کرنے والے اسباب درجِ ذیل ہیں جن میں عام طور پر عوام مبتلا ہو جاتے ہیں، اس لئے شریعت نے ان اسباب کا پتہ چلایا اور ان کے تدارک کی فکر کی (۷):

۱- پہلا سبب یہ ہے کہ آدمی تعددِ ازواج پر عمل کرے اور کسی ایک بیوی کو ترجیح دے اور دوسری بیویوں پر ظلم کرے۔ شاہ صاحبؒ نے درجِ ذیل آیات واحادیث سے استدلال کیا ہے:

﴿ولن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء ولو حرصتم فلا تمیلوا کل المیل فتذروھا کالمعلقة وان تصلحوا و تتقوا فان اللہ کان غفوراً رحیما﴾(النساء-۱۲۹)

(بیویوں کے درمیان پورا پورا عدل کرنا تمھارے بس میں نہیں ہے۔ تم چاہو بھی تو اس پر قادر نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا (قانونِ الٰہی کا منشا پورا کرنے کے لئے یہ کافی ہے کہ) ایک بیوی کی طرف اس طرح نہ جھک جاؤ کہ دوسری کو اَدھر لٹکتا چھوڑ دو۔ اگر تم اپنا طرزِ عمل درست رکھو اور اللہ سے ڈرتے رہو تو اللہ چشم پوشی کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے)

اللہ کے رسول ﷺ فرماتے ہیں:

اذا کانت عندالرجل امراتان فلم یعدل بینھما جاء یوم القیامة وشقه ساقط (۸)

(کسی آدمی کے پاس دو بیویاں ہوں اور وہ ان کے درمیان انصاف نہ کرے تو وہ قیامت کے دن اس حال میں آئے گا کہ اس کا ایک پہلو جھکا ہوا ہوگا)

۲- دوسرا سبب یہ ہے کہ کینہ و حسد اور غیظ و غضب کے کسی نفسانی محرک کی وجہ سے خواتین کو ان کی پسند کی شادی کرنے سے اولیاء انھیں روکیں۔ قرآنِ مجید میں ارشاد ہے:

﴿واذا طلقتم النساء فبلغن اجلھن فلا تعضلو ھن ان ینکحن ازواجھن اذا تراضوا بینھم بالمعروف﴾(البقرہ-۲۳۲)

(جب تم اپنی عورتوں کو طلاق دے چکو اور وہ اپنی عدت پوری کرلیں تو پھر اس میں مانع نہ ہو

کہ وہ اپنے زیر تجویز شوہروں سے نکاح کرلیں جبکہ وہ معروف طریقے سے باہم مناکحت پر راضی ہوں)

۳۔ تیسرا سبب یہ ہے کہ اپنی زیر تربیت یتیم لڑکیوں کی دولت اور ان کے حسن و جمال کو دیکھ کر انھیں اپنے عقد میں لے لیا جائے مگر ان کے وہ حقوق ادا نہ کئے جائیں جو شوہر پر واجب ہوتے ہیں۔ اللہ کا حکم ہے:

﴿وان خفتم الا تقسطوا فی الیتمیٰ فانکحوا ماطاب لکم من النساء مثنیٰ وثلٰث وربٰع ج فان خفتم الا تعدلوا فواحدۃ اوما ملکت ایمانکم ذلک ادنیٰ الا تعولوا﴾ (النساء-۳)

(اور اگر تم کو اندیشہ ہو کہ یتیموں کے ساتھ انصاف نہ کر سکو گے تو جو عورتیں تم کو پسند آئیں ان میں سے دو دو، تین تین، چار چار سے نکاح کرلو۔ لیکن اگر تمھیں اندیشہ ہو کہ ان کے ساتھ عدل نہ کر سکو گے تو پھر ایک ہی بیوی کرو یا ان عورتوں کو زوجیت میں لاؤ جو تمھارے قبضہ میں آئی ہیں، بے انصافی سے بچنے کے لئے یہ زیادہ قرین صواب ہے)

قرآن مجید نے عدل و انصاف نہ کر سکنے کی صورت میں یتیم خواتین کو اپنے عقد میں لینے یا متعدد عورتوں سے شادی کرنے سے روک دیا۔

تعدد ازدواج میں عدل کا تصور

قرآن کریم میں مختلف بیویوں کے درمیان عدل و انصاف کو ملحوظ رکھنے کا جو حکم دیا گیا ہے اس کی وضاحت شاہ صاحبؒ نے بڑے حکیمانہ انداز میں فرمائی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عدل کے مسئلہ میں بہت زیادہ تنگی اور قواعد و ضوابط کی بہت زیادہ پابندی مناسب نہیں ہے کیونکہ یہ اکثر افراد کے بس سے باہر ہے۔ اللہ تعالیٰ نے خود اس کی صراحت کر دی ہے۔

﴿ولن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء ولو حرصتم﴾ (النساء-۱۲۹)

(بیویوں کے درمیان پورا پورا عدل کرنا تمہارے بس میں نہیں ہے، تم چاہو بھی تو اس پر قادر نہیں ہو سکتے)

عدل کو معروف معنی میں نباہنا ممکن نہیں ہے، اس لئے حکم اس کا دیا گیا کہ صریح بے انصافی نہ ہو۔ اگر کوئی مرد کسی عورت کو زیادہ پسند کرتا ہے اور اس کے حسن و جمال پر فریفتہ ہے اور اس کے لئے

زیادہ رغبت اور چاہت محسوس کر رہا ہے تو یہ ایک نطری جذبہ ہے، اس پر بالکلیہ پابندی نہیں لگائی جا سکتی کیونکہ اس طرح کی کوئی بندش ناممکن العمل ہے، البتہ اس محبت کے اظہار کی تعیین کچھ اس طرح ہو جائے کہ دوسری بیویوں پر ظلم نہ ہو۔

شاہ ولی اللہؒ ایک اور مصلحت کی طرف اشارہ کرتے ہیں: وہ یہ کہ جو نئی عورت ابھی ابھی عقدِ نکاح میں آئی ہے اس کا اکرام اور اس کی تالیفِ قلب ضروری ہے، اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ اسے کسی قدر ترجیح حاصل ہو۔ اللہ کے رسول ﷺ نے حضرت ام سلمہؓ سے اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا تھا:

"لیس لك علی اهلك هوان، ان شئت سبعت"۔(۹)

(تمھارے گھر والوں کے لئے کوئی رسوائی کی بات نہ ہوگی، اگر تم چاہو تو سات روز تک شب باشی کرلو)

پرانی بیوی کی دل شکنی نہ ہو، اس کے لئے یہ طریقہ رائج کیا گیا کہ نئی بیوی کو زیادہ دن خدمت کے لئے ملیں۔ جب یہ طریقہ رائج ہو گیا اور مقصد کسی کو تکلیف پہنچانا نہیں تھا اور نہ کسی کی دل آزاری مقصود تھی تو اسے معمول کی طرح تسلیم کر لیا۔ قرآنِ مجید نے اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے:

﴿ذٰلك ادنیٰ ان تقر اعینهن ولا یحزن ویرضین بما اٰتیتهن کلهن﴾(احزاب-۵۱)

(اس طرح زیادہ متوقع ہے کہ ان کی آنکھیں ٹھنڈی رہیں گی اور وہ رنجیدہ نہ ہوں گی، اور جو کچھ بھی تم ان کو دو گے اس پر وہ سب راضی رہیں گی)

چونکہ باکرہ سے لگاوٹ اور دلچسپی زیادہ ہوتی ہے اور اس کی دلداری کی ضرورت سب سے زیادہ ہے اس لئے اللہ کے رسول ﷺ نے اس کی باری کی مقدار سات دن رکھی ہے اور شوہر دیدہ کی مقدار تین دن متعین کی ہے(۱۰)۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے حقوقِ زوجیت پر جو گفتگو کی ہے اور اس کے جو اسرار و حِکَم بیان کئے ہیں وہ بڑے جامع اور مفید ہیں۔ بیسویں صدی میں عرب و عجم میں اسلام میں عورت کے حقوق اور مسائل پر اور زن و شو کے حقوق و فرائض پر جو کتابیں تحریر کی گئی ہیں ان پر شاہ صاحب کے اثرات نمایاں ہیں۔ مثال کے طور پر مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودیؒ نے "حقوق الزوجین" میں اسلامی قانونِ ازدواج کے مقاصد اور نکاح و طلاق کے مسائل پر جو سیر حاصل بحث کی ہے وہ بہت کچھ حجۃ اللہ البالغہ سے مستعار

معلوم ہوتی ہے۔ مولانا مودودیؒ نے قانونِ ازدواج کے مقاصد بیان کرتے ہوئے دو نکات پر اپنی توجہ مرکوز کی ہے:

۱- اخلاق و عفت کی حفاظت: یعنی فریقین کو اور ان کے فطری تعلق کو ایک ایسے ضابطہ کا پابند بنانا جو اخلاق کو فحش اور بے حیائی سے اور تمدن کو فساد سے محفوظ رکھنے والا ہو۔ اسی لئے قرآن نے نکاح کو احصان سے تعبیر کیا ہے۔ حصن قلعہ کو کہتے ہیں اور احصان کے معنی قلعہ بندی کے ہیں، جو مرد نکاح کرتا ہے وہ محصن ہے، گویا وہ ایک قلعہ تعمیر کرتا ہے اور جس عورت سے نکاح کیا جاتا ہے وہ محصنہ ہے، یعنی اس قلعہ کی حفاظت میں آگئی ہے جو نکاح کی صورت میں اس کے نفس اور اس کے اخلاق کی حفاظت کے لئے تعمیر کیا گیا ہے(۱۱)۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے اسی مقصد کو اس طرح بیان کیا ہے:

"لما كانت المصلحة المرعية في النكاح تحصين فرجه وجب عن تحقق تلك المصلحة"۔(۱۲)

(چونکہ نکاح کے پیشِ نظر مقصد شرمگاہ کی قلعہ بندی ہے اس لئے اس مقصد کا حاصل ہونا ضروری ہے)

۲- مودت و رحمت: مولانا مودودیؒ کے نزدیک نکاح کا دوسرا اہم مقصد یہ ہے کہ نوعِ انسانی کی دونوں صنفوں کے درمیان ازدواج کا تعلق مودت و رحمت کی بنیاد پر ہو تاکہ مناکحت سے تمدن و تہذیب کے جو مقاصد متعلق ہیں ان کو وہ اپنے اشتراکِ عمل سے بدرجہ اتم پورا کر سکیں اور ان کو اپنی خانگی زندگی میں وہ راحت و مسرت اور سکون حاصل ہو سکے جس کا حصول انھیں تمدن کے بالاتر مقاصد پورے کرنے کی قوت بہم پہنچانے کے لئے ضروری ہے(۱۳)۔

شاہ ولی اللہؒ اسی مقصد کو اپنے جامع الفاظ میں اس طرح بیان کرتے ہیں: وكل ارتباط لايمكن استيفاء مقاصده الابااقامة الالفة(۱۴)(زوجین کے درمیان ارتباط کے مقاصد اسی وقت پورے ہو سکتے ہیں جبکہ ان کے درمیان الفت و محبت قائم ہو)

اسی طرح مرد کے فرائض اور حقوق و اختیارات اور اس کی شرائط، تعددِ ازدواج وغیرہ کی حکمتوں پر مولانا مودودیؒ نے جو معرکہ آرا بحثیں کی ہیں ان پر بڑی حد تک حجۃ اللہ البالغہ کے کلامی استدلال کا اثر موجود ہے۔

حواشی

۱- صحیح مسلم،۱/۴۷۵،باب الوصیة بالنساء، میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کے ساتھ یہ حدیث ان الفاظ میں نقل ہوئی ہے "من كان يومن بالله واليوم الآخر فاذا شهد امرا فليتكلم بخير اوليسكت، واستوصوا بالنساء خيرا، فان المرأة خلقت من ضلع وان اعوج شئی فی الضلع اعلاه،ان ذهبت تقيمه كسرته، وان تركته لم يزل اعوج"۔یہ حدیث بخاری، کتاب الانبیاء ،۱؛ کتاب النکاح ،۸۰اور جامع ترمذی، کتاب الرضاع،۱۱؛ تفسیر سورہ۹،۲۰ میں بھی وارد ہے۔

۲-شاہ ولی اللہ دہلویؒ، حجۃ اللہ البالغہ ،کتب خانہ رشیدیہ دہلی، ۱۳۷۳ھ،۲/۱۳۵۔

۳- صحیح مسلم، کتاب الرضاع،۱/۴۷۵۔

۴- سنن ابی داؤد، کتاب المناسك،۵۶؛ سنن ابن ماجہ، کتاب المناسك،۸۴۔

۵- صحیح بخاری،باب بدء الخلق،۷؛سنن ابی داؤد، کتاب النکاح،۴۰؛جامع ترمذی، کتاب الرضاع،۱۰۔

۶- سنن ابی داؤد، کتاب الجہاد،۱۰۴؛ سنن نسائی، کتاب الزکوٰۃ،۷۶؛ سنن ابن ماجہ، کتاب النکاح،۵۶؛ سنن دارمی، کتاب النکاح،۳۷۔

۷- حجۃ اللہ البالغہ ، حوالہ بالا،۱۳۵-۱۳۶۔

۸- جامع ترمذی،۱/۱۳۶،باب ما جاء فی التسوية بين الضرائر ؛ سنن ابی داؤد، کتاب النکاح،۳۸؛ سنن دارمی، کتاب النکاح،۲۴۔

۹- صحیح مسلم، کتاب الرضاع،۴۱-۴۲؛ سنن ابی داؤد، کتاب النکاح،۳۴؛ سنن ابن ماجہ، کتاب النکاح،۲۶۔

۱۰- حجۃ اللہ البالغہ ، حوالہ بالا،۱۳۷۔

۱۱-سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ، حقوق الزوجین، دفتر ترجمان القرآن،ذیلدار پارک اچھرہ لاہور،۱۷-۱۸۔

۱۲- حجۃ اللہ البالغہ ، حوالہ بالا،۱۳۶۔

۱۳-سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ، حقوق الزوجین، حوالہ بالا،۲۱۔

۱۴- حجۃ اللہ البالغہ ، حوالہ بالا،۱۳۵۔

حجۃ اللہ البالغہ اور علامہ شبلی نعمانی

ظفر احمد صدیقی

شاہ ولی اللہ دہلویؒ بلاشبہ نہایت غیر معمولی اور عہد آفریں شخصیت کے مالک تھے۔ ان کی جامعیت، عبقریت اور تبحر علمی کا جیتا جاگتا ثبوت ان کی مایہ ناز تصنیف حجۃ اللہ البالغہ ہے۔ اس کی عظمت اور اہمیت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ منظر عام پر آتے ہی یہ کتاب اہل علم کے درمیان مقبول و متداول ہوگئی، بلکہ زیادہ صحیح تعبیر یہ ہے کہ ابتدا ہی سے مرکز بحث بن گئی اور اس سے اخذ و استفادے کا سلسلہ عام ہوگیا۔ چنانچہ اس کی تصنیف کے بعد سے اب تک کوئی دور ایسا نہیں گذرا جب کہ ممتاز اہل علم اور ارباب قلم حضرات نے اپنی کتابوں میں اس کے حوالے نہ دیے ہوں، اس کے اقتباسات اپنی تائید میں نقل نہ کیے ہوں، یا موقع بہ موقع اس سے اپنے اتفاق و اختلاف کا اظہار نہ کیا ہو۔ فاضل یگانہ اور ادیب زمانہ علامہ شبلی نعمانی کا نام بھی اسی فہرست میں شامل ہے۔ آئندہ صفحات میں ہم اس کی تفصیل پیش کریں گے کہ علامہ شبلی کو شاہ صاحبؒ سے کس قدر عقیدت تھی؟ حجۃ اللہ البالغہ سے انھوں نے کہاں کہاں استفادہ کیا؟ اور کن کن مباحث میں اس کے حوالے دیے؟

علامہ شبلیؒ نے اپنی جن تصانیف میں حجۃ اللہ البالغہ کے حوالے دیے ہیں، ان کے نام تاریخی ترتیب کے ساتھ اس طرح ہیں: (۱) سیرۃ النعمان، جلد دوم (سال تصنیف ۱۸۹۰ء)، (۲) الفاروق (سال تصنیف ۱۸۹۴-۱۸۹۸ء)، (۳) الغزالی (سال تصنیف ۱۹۰۱ء)، (۴) علم الکلام (سال تصنیف ۱۹۰۲ء)، (۵) الکلام (سال تصنیف ۱۹۰۴ء)۔

مستقل تصانیف کے علاوہ علامہؒ نے اپنے جن مقالات میں شاہ صاحبؒ یا حجۃ اللہ البالغہ کا ذکر کیا ہے، ان کے عنوانات یہ ہیں: (۱) مدارس اور دار العلوم (۲) تعلیم قدیم و جدید (۳) علامہ ابن تیمیہ۔

جہاں تک علمی عقیدت اور ادب و احترام کا تعلق ہے، تو کہا جاسکتا ہے کہ علامہ شبلیؒ شاہ صاحبؒ کو مشاہیرِ عالمِ اسلام یعنی امام ابنِ تیمیہؒ، ابنِ رشدؒ، امام غزالیؒ، امام رازیؒ، شیخ الاشراقؒ اور مولانا رومؒ وغیرہ کے ہم پلہ تصور کرتے ہیں، بلکہ کہیں کہیں ان سے بڑھا ہوا مانتے ہیں۔ اس کا اندازہ اقتباساتِ ذیل سے بخوبی لگایا جاسکتا ہے۔ علمِ کلام کی تاریخ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ابنِ تیمیہؒ اور ابنِ رشدؒ کے بعد بلکہ خود انھیں کے زمانے میں مسلمانوں میں جو عقلی تنزل شروع ہوا، اس کے لحاظ سے یہ امید نہیں رہی تھی کہ پھر کوئی صاحبِ دل و دماغ پیدا ہوگا، لیکن قدرت کو اپنی نیرنگیوں کا تماشا دکھلانا تھا کہ اخیر زمانے میں، جب کہ اسلام کا نفسِ باز پسیں تھا، شاہ ولی اللہؒ جیسا شخص پیدا ہوا، جس کی نکتہ سنجیوں کے آگے، غزالیؒ، رازیؒ، ابنِ رشدؒ کے کارنامے بھی ماند پڑگئے"۔ (علم الکلام، ۱۰۹)

اپنی دوسری تصنیف "الکلام" میں حقیقتِ نبوت کی بحث میں لکھتے ہیں:

"امام رازیؒ کے سوا ابنِ حزمؒ، ابنِ رشدؒ، شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے بھی نبوت کی حقیقت و ماہیت کی توضیح و تشریح نہایت خوبی سے کی ہے"۔ (الکلام، ۹۴) اسی بحث میں آگے لکھتے ہیں: "شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں نبوت کی حقیقت زیادہ نکتہ سنجی اور حقیقت شناسی کے ساتھ لکھی ہے"۔ (ایضاً، ۹۷)

علامہ ابنِ تیمیہؒ پر اپنے مضمون کے آغاز میں رقم طراز ہیں:

"مجدد یا ریفارمر کے لئے تین شرطیں ضروری ہیں:

۱- مذہب یا علم یا سیاست (پالیٹکس) میں کوئی مفید انقلاب پیدا کردے۔

۲- جو خیال اس کے دل میں آیا ہو، کسی تقلید سے نہ آیا ہو، بلکہ اجتہادی ہو۔

۳- جسمانی مصیبتیں اٹھائی ہوں، جان پر کھیلا ہو، سر فروشی کی ہو"۔

اس کے بعد لکھتے ہیں:

"تیسری شرط اگر ضروری قرار نہ دی جائے تو امام ابو حنیفہؒ، امام غزالیؒ، امام رازیؒ، شاہ ولی اللہ صاحبؒ اس دائرے میں آسکتے ہیں"۔ (مقالاتِ شبلی، ۵/۶۶-۶۵)

اپنے مضمون "مدرسے اور دارالعلوم" میں حکمائے ہند کا حکمائے عالمِ اسلام سے تقابل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"شمس الدین غفاری، قاضی زادہ، خواجہ زادہ، علامہ قوشجی، ابن المؤید وغیرہ کے مقابلے میں جن کو صاحب کشف الظنون حکماء کا لقب دیتے ہیں، ہم ملا محمود جون پوری، ملا نظام الدین، محب اللہ بہاری، حمد اللہ، بحر العلوم، شاہ ولی اللہ صاحب کو کسی قدر ترجیح کے ساتھ پیش کر سکتے ہیں" (مقالات شبلی، ۳/۷۵)

اپنے ایک اور مضمون "تعلیم قدیم و جدید" میں اسکول اور کالج میں دینیات کے نصاب پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"بہتر ہوگا کہ اسکول کلاسوں میں صرف فقہ اور تاریخ اسلام اور سادہ عقائد کی تعلیم ہو اور کالج کلاسوں میں امام غزالیؒ، ابن رشدؒ اور شاہ ولی اللہؒ کی چیدہ تصنیفات خود عربی ہی زبان میں پڑھائی جائیں" (ایضاً، ۳/۱۴۱)

مذکورہ بالا اقتباسات سے یہ بات بخوبی ظاہر ہو جاتی ہے کہ علامہ شبلیؒ کی نگاہ میں شاہ ولی اللہ صاحبؒ کا علمی پایہ بہت بلند تھا۔ وہ انھیں مشاہیر عالم اسلام کے ہم پلہ بلکہ بعض حیثیتوں سے ان سے فائق و برتر تصور کرتے تھے۔

جہاں تک حجۃ اللہ البالغہ سے علامہ شبلیؒ کی اثر پذیری اور اخذ و استفادے کا تعلق ہے تو کہا جاسکتا ہے کہ علامہؒ نے "سیرۃ النعمان" اور "الفاروق" میں حجۃ اللہ البالغہ سے عمومی نوعیت کا فائدہ اٹھایا ہے۔ اس کے برخلاف "علم الکلام" اور "الکلام" میں حجۃ اللہ البالغہ سے استفادے کی نوعیت خصوصی ہے۔ اس کی تفصیل آئندہ صفحات میں پیش کی جاتی ہے۔

علامہ شبلی نے "سیرۃ النعمان" میں حجۃ اللہ البالغہ کا پہلا حوالہ امام ابو حنیفہؒ کی تصنیفات سے بحث کرتے ہوئے "مسندِ خوارزمی" کے سلسلے میں دیا ہے۔ اس ضمن میں انھوں نے اولاً یہ لکھا ہے کہ "مسندِ خوارزمی کو امام صاحبؒ کا مسند کہنا مجازی ہے"۔ اور اس کی وجہ یہ بتائی کہ "حدیث کی کتاب جب تک مشہور اور مسند روایتوں سے نہ ثابت ہو، اس کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا"۔ اس کے بعد اپنی تائید میں حجۃ اللہ البالغہ کا ایک طویل اقتباس نقل کیا ہے، جس کا ماحصل یہ ہے کہ شاہ صاحبؒ کے نزدیک "مسندِ خوارزمی" کا شمار حدیث کی طبقہ رابعہ کی کتابوں میں ہوتا ہے۔ یعنی ان کتابوں میں جن کے مصنفوں نے بقول شاہ صاحبؒ:

"ایک مدتِ دراز کے بعد ان روایتوں کو جمع کرنا چاہا، جو پہلے دو طبقوں میں موجود نہ تھیں اور

گمنام مسندوں اور مجموعوں میں پائی جاتی تھیں۔ان لوگوں نے ان کو بلند نام کرنا چاہا حالانکہ وہ حدیثیں ان لوگوں کی زبانوں پر تھیں جن کا محدثین اعتبار نہیں کرتے" (سیرۃ النعمان، ۲/۸۸)

لیکن اس بحث کے آخر میں علامہؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ شاہ صاحبؒ نے طبقہ رابعہ کی کتابوں کے بارے میں جو رائے دی ہے، اس میں کسی قدر سختی بھی ہے۔

علامہؒ موصوف نے "سیرۃ النعمان" میں حجۃ اللہ البالغہ کا ایک اور حوالہ نکاح محرمات کی حرمت کے سلسلے میں بھی دیا ہے۔اس ضمن میں انھوں نے یہ مفید اطلاع فراہم کی ہے کہ:

"شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے حجۃ اللہ البالغہ اور فلاسفر بینتھم (BENTHAM) نے کتاب یوٹیلٹی (UTILITY) میں محرمات کی حرمت کے، جو دلائل قائم کئے ہیں، بالکل مشترک ہیں" (ایضاً، ۲/۹۶)

شاہ صاحبؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں خبر واحد کے قبول و عدمِ قبول کے سلسلے میں امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے بعض مناظرے بھی نقل کئے ہیں۔علامہ شبلیؒ ان مناظروں کو فرضی قرار دیتے ہیں اور بطور خاص حجۃ اللہ البالغہ میں منقول ایک روایت کے بارے میں لکھتے ہیں:

"غالباً شاہ صاحبؒ نے یہ روایت بیہقی کی کتاب "مناقب الشافعی" سے لی ہے جس میں اور بھی بہت بے سروپا روایتیں مذکور ہیں" (ایضاً، ۲/۱۳۰)

یہ تفصیلات "سیرۃ النعمان" سے تعلق رکھتی تھیں۔اب "الفاروق" کو لیتے ہیں۔اس کتاب میں علامہ شبلیؒ نے ایک بحث یہ اٹھائی ہے کہ کیا مذہبی احکام میں عقل کی کوئی گنجائش نہیں؟ یا یہ احکام اصولِ عقلی پر مبنی ہیں؟

شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی طرح علامہ شبلیؒ کا رجحان بھی موخر الذکر رائے کی جانب ہے۔اس ضمن میں علامہؒ نے دو اہم باتوں کی طرف توجہ دلائی ہے: ایک یہ کہ "علمِ اسرار الدین" کی بنیاد یہی فکر ہے کہ مذہبی احکام اصولِ عقل پر مبنی ہیں؛ دوسرے یہ کہ اس مکتب فکر کے بانی حضرت عمرؓ ہیں۔چنانچہ لکھتے ہیں:

"یہی دوسرا خیال "علمِ اسرار الدین" کی بنیاد ہے۔یہ علم اگرچہ ایک مستقل فن بن گیا ہے اور شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی مشہور کتاب حجۃ اللہ البالغہ خاص اسی فن میں ہے، تاہم ہر زمانے میں بہت کم لوگ اس اصول کو تسلیم کرتے تھے، جس کی کچھ وجہ تو یہ تھی کہ یہ دقیق فن عام طبائع کی دسترس سے باہر تھا اور کچھ یہ کہ مذہبی محویت اور دلدادگی کی بظاہر شان ہی یہ ہے کہ ہر بات بغیر چون وچرا کے مان لی جائے

اور رائے و عقل کو کچھ دخل نہ دیا جائے۔ لیکن حضرت عمرؓ ایسی دوسرے اصول کے قائل تھے اور وہ سب سے پہلے شخص ہیں جس نے "علم اسرار الدین" کی گویا بنیاد ڈالی۔ شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں لکھا ہے کہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت زیدؓ بن ثابت، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عائشہؓ نے اس علم سے بحث کی اور اس کے وجوہ ظاہر کیے۔" (الفاروق، ۲/۲۰۵)

احادیث کے سلسلے میں علامہ شبلی کی رائے یہ ہے کہ ان میں باہم فرق مراتب ہے۔ بعض احادیث سنن عبادت کے قبیل سے ہیں یا انھیں استنباط مسائل کے لئے بطور ماخذ استعمال کیا جاسکتا ہے۔ دوسری جانب بعض احادیث صرف سنن عادت کے درجے میں ہیں۔ انھیں استنباط احکام کے لئے ماخذ کے طور پر استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ اپنے موقف کی تائید میں انھوں نے حجۃ اللہ البالغہ سے استدلال کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے اس پر حجۃ اللہ البالغہ میں ایک نہایت مفید مضمون لکھا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ سے، جو افعال و اقوال مروی ہیں، ان کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جو منصب نبوت سے تعلق رکھتے ہیں، ان کی نسبت خدا کا ارشاد ہے کہ ﴿ما اٰتٰکم الرسول فخذوہ وما نھٰکم عنہ فانتھوا﴾ یعنی پیغمبر جو چیز تم کو دے وہ لو اور جس چیز سے وہ تم کو روکے اس سے باز رہو۔ دوسری وہ جن کو منصب رسالت سے تعلق نہیں، چنانچہ ان کے متعلق خود آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشئی من دينكم، فخذوا به، وإذا أمرتكم بشئی من رائي، فانما انا بشر۔ (یعنی میں آدمی ہوں، اس لئے جب میں دین کی بابت کچھ حکم دوں تو اس کو لو اور جب اپنی رائے سے کچھ کہوں تو میں ایک آدمی ہوں)

اس کے بعد شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے طب کے متعلق جو کچھ ارشاد فرمایا یا جو افعال آنحضرت ﷺ سے عادۃً صادر ہوئے نہ عبادۃً یا اتفاقاً واقع ہوئے نہ قصداً یا جو باتیں آنحضرت ﷺ نے مزعومات کے موافق بیان کیں مثلاً ام زرع کی حدیث اور خرافہ کی حدیث، یا جو باتیں کسی جزئی مصلحت کے موافق اختیار کیں مثلاً لشکر کشی اور اس قسم کے اور بہت سے احکام، یہ سب دوسری قسم میں داخل ہیں۔" (الفاروق، ۲/۲۰۹)

علامہ شبلیؒ نے "الفاروق" میں حضرت عمرؓ کے فتاوی کے متعلق گفتگو کرتے ہوئے بھی

حجۃ اللہ البالغہ کا حوالہ دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"شاہ ولی اللہ صاحبؒ حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں: حضرت عمرؓ کی عادت تھی کہ صحابہ سے مشورہ اور مناظرہ کرتے تھے، یہاں تک کہ پردہ اٹھ جاتا تھا اور یقین آجاتا تھا۔ اس وجہ سے حضرت عمرؓ کے فتووں کی تمام مشرق و مغرب میں پیروی کی گئی" (ایضاً، ۲/۴۲۸)

جیسا کہ پہلے بھی عرض کیا گیا، علامہ شبلیؒ نے "علم الکلام" اور "الکلام" میں حجۃ اللہ البالغہ کی جانب بطور خاص اپنی توجہ مرکوز کی ہے۔ پہلے "علم الکلام" کو لیتے ہیں۔ اہلِ علم واقف ہیں کہ علامہؒ نے اس کتاب میں علمِ کلام کی تاریخ بیان کی ہے۔ اس ضمن میں متکلمینِ اسلام اور ان کے افکار سے بھی بحث کی ہے مثلاً امام غزالیؒ، امام رازیؒ، ابنِ رشدؒ اور ابنِ تیمیہؒ وغیرہ۔ ان سب کے تذکرے کے بعد علامہؒ نے شاہ ولی اللہ دہلویؒ کو ایک متکلم اور ان کی تصنیف حجۃ اللہ البالغہ کو علمِ کلام کی ایک مایہ ناز کتاب کی حیثیت سے پیش فرمایا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ان کی عبارت نقل کی جائے۔ لکھتے ہیں:

"شاہ صاحبؒ نے علمِ کلام کے عنوان سے کوئی تصنیف نہیں کی اور اس بنا پر ان کو متکلمین کے زمرے میں شمار کرنا بظاہر موزوں نہیں، لیکن ان کی کتاب حجۃ اللہ البالغہ، جس میں انھوں نے شریعت کے حقائق اور اسرار بیان کیے ہیں، در حقیقت علمِ کلام کی روحِ رواں ہے" (علم الکلام، ۱۱۱-۱۱۰)

آگے لکھتے ہیں:

"علمِ کلام در حقیقت اس کا نام ہے کہ مذہبِ اسلام کی نسبت یہ ثابت کیا جائے کہ وہ "منزل من اللہ" ہے۔ مذہب دو چیزوں سے مرکب ہے: عقائد و احکام۔ شاہ صاحبؒ کے زمانے تک جس قدر تصنیفات لکھی جا چکی تھیں، صرف پہلے حصے سے متعلق تھیں۔ دوسرے حصے کو کسی نے مس نہیں کیا تھا۔ شاہ صاحب پہلے شخص ہیں جنھوں نے اس موضوع پر کتاب لکھی" (ایضاً، ۱۱۱)

اس کے بعد اپنے موقف کے اثبات کے سلسلے میں علامہ شبلیؒ نے حجۃ اللہ البالغہ کے دیباچے سے دو اقتباسات نقل کیے ہیں۔ پہلے اقتباس کا ماحصل یہ ہے کہ جس طرح قرآنِ پاک آپ ﷺ کا معجزہ ہے جس کا جواب عرب و عجم پیش نہ کر سکا، اسی طرح یہ شریعتِ کاملہ جو آپ ﷺ کو عطا ہوئی وہ بھی ایک معجزہ ہے۔ کیونکہ اس کا جواب بھی انسانی طاقت سے باہر ہے۔ اس لئے جس طرح قرآنِ پاک کے اعجاز پر کتابیں لکھی گئیں، اسی طرح ضروری ہے کہ شریعتِ مطہرہ کے اعجاز و کمال پر بھی کتاب لکھی جائے۔

دوسرے اقتباس کا حاصل یہ ہے کہ اہلِ بدعت اکثر اسلامی مسائل پر خلاف عقل ہونے کا اعتراض کرتے ہیں۔اس لئے ان کے جواب کے لئے بھی یہ بتانا ضروری ہے کہ شریعت کی تمام باتیں عقل کے موافق ہیں۔ حجۃ اللہ البالغہ کے وہ مباحث، جو کلامی نقطہ نظر سے زیادہ اہم اور مہتم بالشان ہیں، خود علامہ شبلیؒ کے الفاظ میں حسب ذیل ہیں:

۱-انسان مکلف کیوں پیدا کیا گیا ہے، یعنی اس کو اوامر و نواہی کی کیوں تکلیف دی گئی ہے؟

۲- خدا کی عادت یا فطرت میں تغیر و تبدیلی نہیں ہوتی۔

۳-روح کی حقیقت۔

۴-جزا و سزا کی حقیقت۔

۵-واقعاتِ قیامت کی حقیقت۔

۶-عالم مثال۔

۷- نبوت کی حقیقت۔

۸-تمام مذاہب کی اصل ایک ہے۔

۹-اختلاف شرائع کے اسباب۔

۱۰-ایک ایسے مذہب کی ضرورت جو تمام مذاہبِ قدیم کا ناسخ ہو۔

علامہ شبلیؒ نے آگے چل کر ان امورِ عشرہ میں سے عالمِ مثال سے متعلق شاہ صاحبؒ کی تحقیقات کو کئی صفحات میں مفصل طور سے پیش کیا ہے۔

"الکلام" علامہ شبلیؒ کی وہ تصنیف ہے جس میں اسلامی عقائد کو انھوں نے اپنے طور پر دلائل کی روشنی میں ثابت کیا ہے۔بالفاظِ دیگر یہ جدید علمِ کلام ہے جسے نئے انداز اور نئے طرز سے ترتیب دیا گیا ہے۔دراصل علامہ شبلیؒ کا خیال یہ تھا کہ اشاعرہ کا علمِ کلام، جو عام طور پر مروّج و متداول ہے، معاصر اور جدید ذہن کو مطمئن نہیں کرپاتا۔اس لئے اسلامی عقائد کو ایک نئے انداز سے پیش کرنے کی ضرورت ہے۔اس باب میں انھیں شاہ صاحبؒ کی حجۃ اللہ البالغہ سے خاص طور پر مدد ملی۔چنانچہ انھوں نے مختلف اہم مسائل و مباحث میں اس کتاب کے حوالے دیے ہیں۔اس سلسلے کی بعض تفصیلات آئندہ سطور میں پیش کی جاتی ہیں۔

علامہ شبلیؒ نے کتابِ مذکور کے آغاز ہی میں "علومِ جدیدہ اور مذہب" کا عنوان قائم کر کے

اس حقیقت کی جانب توجہ دلائی ہے کہ "مسلمانوں نے علمی تحقیقات اور ایجادات کو کبھی مذہب کا حریفِ مقابل نہیں سمجھا ہے"۔ پھر اس بات کی صراحت کی ہے کہ انبیائے کرام کی بعثت کا مقصودِ اصلی تہذیبِ اخلاق ہے۔ اس لئے وہ اسباب کائنات اور مسائلِ ہیئت وغیرہ کی جانب توجہ نہیں فرماتے۔ پھر اپنے موقف کے اثبات کے سلسلے میں حجۃ اللہ البالغہ کی ایک عبارت ترجمہ کے ساتھ نقل کی ہے جس سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ ان کا موقف اصلاً شاہ ولی اللہ دہلویؒ سے ماخوذ ہے۔ حجۃ اللہ البالغہ کی متعلقہ عبارت کا ابتدائی حصہ ذیل میں نقل کیا جاتا ہے:

"انبیاء کا اصول یہ ہے کہ جو امور تہذیبِ نفس اور قوم کی سیاست سے تعلق نہیں رکھتے ان میں وہ مشغول نہیں ہوتے۔ مثلاً بارش، گرہن اور ہالہ کے اسباب بیان کرنا اور حیوانات کے عجائبات، یا چاند سورج کی رفتار، یا روزانہ کے حوادث کے اسباب، یا انبیاء اور سلاطین کے قصے، شہروں کے حالات بیان کرنا، ان چیزوں سے وہ بحث نہیں کرتے" (الکلام، ۱۵-۱۴)

شاہ صاحبؒ کی اس عبارت سے علامہ شبلیؒ نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ جب انبیاء کی تعلیم کا اصول سامنے آگیا تو ہرگز نہیں کہا جا سکتا کہ "مذہب کو سائنس اور علومِ جدیدہ سے کسی قسم کا خطرہ پہنچنے کا احتمال ہے"۔

علامہ شبلیؒ نے "الکلام" میں نبوت کی حقیقت و ماہیت پر بھی تفصیلی بحث کی ہے۔ ان کا خیال تھا کہ علمِ کلام کی مروج و متداول کتابوں میں حقیقتِ نبوت سے متعلق اشاعرہ نے جو کچھ لکھا ہے وہ بعید از قیاس اور دور از کار باتیں ہیں۔ اس کے برخلاف مسئلہ زیرِ بحث میں امام رازیؒ، امام غزالیؒ، ابنِ حزمؒ اور شاہ ولی اللہؒ کی تحقیقات کو وہ زیادہ پسند فرماتے ہیں۔ قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ اپنی اس کتاب میں انھوں نے شاہ صاحبؒ کی تحقیق کو امام غزالیؒ اور ابنِ حزمؒ سے پہلے ذکر فرمایا ہے۔ اس موقع پر علامہ شبلیؒ کی تمہیدی عبارت حسبِ ذیل ہے:

"شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں نبوت کی حقیقت زیادہ نکتہ سنجی اور حقیقت شناسی کے ساتھ لکھی ہے، چنانچہ ہم ان کے مضمون کو اپنے الفاظ اور اپنے پیرایے میں ادا کرتے ہیں۔ لیکن ہم نے اپنی طرف سے کوئی بات اضافہ نہیں کی ہے" (الکلام، ۹۷)

اس کے بعد علامہ موصوفؒ نے حقیقتِ نبوت سے متعلق حجۃ اللہ البالغہ کی یہ بحث چار صفحات میں پیش فرمائی ہے۔ طوالت سے احتراز کی خاطر ہم یہاں اس کا صرف آخری حصہ نقل کرتے ہیں:

"اگر کوئی کہے کہ انسان پر نماز پڑھنا اور پیغمبر کی اطاعت کرنا اور زنا و سرقہ سے بچنا کیوں واجب ہوا؟ تو جواب یہ ہے کہ اسی طرح جس طرح چرندوں پر یہ واجب ہے کہ گھاس چریں اور گوشت نہ کھائیں اور جس طرح شہد کی مکھیوں پر واجب ہے کہ مکھیوں کا جو سردار ہے اس کی اطاعت کریں۔ فرق یہ کہ حیوانات کو یہ علوم محض الہام سے حاصل ہوتے ہیں اور انسان کو کسب و نظر اور وحی و تقلید سے لیکن دونوں کو ان علوم کا حاصل ہونا ضروری اور وجوبی ہے" (الکلام، ۱۰۰)

علامہ شبلیؒ نے "الکلام" میں ایک مستقل عنوان قائم کیا ہے: "انبیاء کی تعلیم و ہدایت کا طریقہ"۔ یہاں بھی انھوں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ علم کلام کی متداول کتابوں میں اس ضروری بحث کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ اس کے بعد انھوں نے انبیاء کی تعلیم کے چھ اصول بیان فرمائے ہیں۔ یہ مفصل بحث ہے اور "الکلام" کے دس صفحات کو محیط ہے۔ یہاں قابل ذکر بات یہ ہے کہ اس بحث کا اکثر و بیشتر حصہ حوالوں کے ساتھ شاہ صاحبؒ کی حجۃ اللہ البالغہ سے ماخوذ ہے۔

"الکلام" کا ایک باب "روحانیات یا غیر محسوسات" بھی ہے۔ علامہ شبلیؒ نے اس باب میں ملائکہ، وحی، واقعات قیامت وغیرہ امور کے اثبات سے متعلق بحث کی ہے۔ اس باب میں بھی انھوں نے حجۃ اللہ البالغہ سے خاص طور پر استفادہ کیا ہے۔ اس ضمن میں ایک مختصر اقتباس ملاحظہ ہو، لکھتے ہیں:

"شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے اس بحث کو زیادہ مفصل لکھا ہے۔ انھوں نے ان نصوص کو، جن میں اس قسم کی موجودات کا ذکر ہے، تفصیل کے ساتھ نقل کیا ہے۔ پھر لکھا ہے کہ ان نصوص پر جو شخص نظر ڈالے گا، اس کو مجبوراً تین باتوں میں سے ایک کا قائل ہونا پڑے گا: (۱) یا یہ تسلیم کر لے کہ محسوسات کے علاوہ ایک عالم مثال بھی ہے۔ (شاہ صاحبؒ اس عالم مثال کو محدثین کے اصول کے موافق بتاتے ہیں) (۲) یا اس بات کا قائل ہو کہ خاص اس شخص کو ایسا نظر آتا ہے، گو اس کے حلقہ سے باہر اس کا وجود نہیں (۳) یا یہ کہ واقعات بطور تمثیل کے بیان ہوئے ہیں۔

ان احتمالات کو لکھ کر شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں کہ جو شخص صرف تیسرے ہی احتمال پر قناعت کرتا ہے، میں اس کو اہل حق سے نہیں سمجھتا (الکلام، ۲۱۱)

اس کے بعد علامہ موصوفؒ نے حجۃ اللہ البالغہ سے "ذکر عالم المثال" کا پورا باب مع اردو ترجمہ کتاب کے آٹھ صفحات میں نقل فرمایا ہے۔ اس کے بعد حجۃ اللہ البالغہ سے "عالم برزخ" کی بحث ڈھائی صفحات میں نقل کی ہے۔

ان تفصیلات کی روشنی میں جو حقائق سامنے آتے ہیں، انھیں مختصراً اس طرح پیش کیا جا سکتا ہے:

۱-علامہ شبلیؒ کی فکری پختگی اور ذہنی تشکیل میں شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے افکار و نظریات بالخصوص حجۃ اللہ البالغہ کا بھی اہم حصہ رہا ہے۔

۲-علامہ شبلیؒ "سیرۃ النعمان" کے زمانہ تصنیف سے لے کر "الکلام" کے زمانہ تصنیف تک حجۃ اللہ البالغہ سے برابر استفادہ کرتے رہے۔

۳-علامہ شبلیؒ نے "الکلام" کے نام سے جس جدید علم کلام کو پیش کیا ہے، اس کی ترتیب و تشکیل میں شاہ صاحبؒ اور حجۃ اللہ البالغہ کا کردار نہایت مؤثر اور اہم ہے۔

۴-وہ مسائل جن میں علامہ شبلیؒ اور شاہ صاحبؒ متحد الفکر نظر آتے ہیں، حسب ذیل ہیں:

(الف) مذہبی احکام و مسائل اصولِ عقلی پر مبنی ہیں۔

(ب) حدیث کی کتاب جب تک مشہور اور مستند روایتوں سے ثابت نہ ہو، اس کا اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔

(ج) محرمات سے نکاح کی حرمت کے اسباب فطری اور طبعی ہیں۔

(د) احادیث کی دو قسمیں ہیں: تشریعی اور غیر تشریعی۔

(ہ) قرآن پاک کی طرح شریعتِ مطہرہ بھی آنحضرت ﷺ کا معجزہ ہے اور اس کی نظیر پیش کرنا انسانی طاقت سے باہر ہے۔

(و) انبیاء کی بعثت کا مقصودِ اصلی تہذیبِ اخلاق اور سیاستِ اقوام ہے، نہ کہ اسبابِ کائنات اور مسائلِ ہیئت کا بیان۔

(ز) شریعت اور نبی کی اتباع انسان کی فطرت اور صورتِ نوعیہ کا اقتضا ہے۔

(ح) روحانیات یا غیر محسوسات بھی حقائق موجودہ ہیں، البتہ ان کا وجود، وجودِ خارجی سے مختلف ہے۔

(ط) عالمِ محسوسات کا علاوہ ایک اور عالم ہے جسے عالمِ مثال کہتے ہیں۔

مراجع و ماخذ

۱- علامہ شبلی نعمانی، سیرۃ النعمان، مکتبہ برہان دہلی، ۱۹۵۶ء۔
۲- علامہ شبلی نعمانی، علم الکلام، معارف پریس اعظم گڑھ، طبع چہارم، ۱۳۴۱ھ۔
۳- علامہ شبلی نعمانی، الغزالی، معارف پریس اعظم گڑھ، ۱۹۵۶ء۔
۴- علامہ شبلی نعمانی، الفاروق، علمی کتاب خانہ دہلی، ۱۹۵۱ء۔
۵- علامہ شبلی نعمانی، الکلام، معارف پریس اعظم گڑھ، ۱۹۸۴ء۔
۶- مقالات شبلی، جلد سوم، معارف پریس اعظم گڑھ، ۱۹۳۲ء۔
۷- مقالات شبلی، جلد پنجم، معارف پریس اعظم گڑھ، ۱۹۳۶ء۔

حجۃ اللہ البالغہ

اور

المصالح العقلیہ للاحکام النقلیہ

ظفر الاسلام اصلاحی

عقائدِ اسلام کی تشریح و توضیح اور احکامِ شریعت کی ترجمانی کے لئے شاہ ولی اللہؒ نے نقلی اور عقلی دونوں طریقوں کو اپنایا۔ علمِ کلام کا سرچشمہ قرآن و حدیث کو قرار دے کر اس علم کو ایک نیا رخ عطا کیا۔ اس نقطہ نظر سے ان کی تصنیف حجۃ اللہ البالغہ کو بجا طور پر ایک شاہکار کہا جا سکتا ہے۔ شاہ ولی اللہؒ سے پہلے بھی علمِ کلام میں ہندوستانی علماء کی دلچسپیاں جاری رہی تھیں۔ انھوں نے اسے درسیات میں شامل کیا تھا اور اس کے قدیم متون کی شرحیں مرتب کی تھیں۔ اس عہد کی کتابوں میں اس علم سے متعلق متفرق مباحث کے علاوہ مستقل تصانیف کا حوالہ بھی ملتا ہے۔ ان میں سے ایک "انعام الملك العلام باحكام حكم الاحكام" عہدِ سلطنت کے ممتاز مفسر و فقیہ مخدوم علی مہائمیؒ (م ۱۴۳۲ء) کی کتاب تھی جو اب دستیاب نہیں ہے اور نہ ہی اس کے مخطوطہ کا سراغ مل سکا۔ اس کے علاوہ شیخ شرف الدین یحییٰ منیری (م ۱۳۸۰ء) کی العقائد الشرفیہ، حسین بن محمد دہلوی کی العقائد اور شیخ عبدالوہاب کی بحر المذاهب بھی علمِ کلام سے تعلق رکھتی ہیں جو عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان میں تالیف ہوئیں۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے جو یادگار چھوڑی ہے اس کا کوئی بدل نہیں۔ اس کتاب کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس نے عقائد، عبادات، معاملات، معاشرت، معیشت، سیاست و حکومت کے مسائل اور

اخلاقی تعلیمات سب کو علم کلام کے مباحث میں شامل کیا اور ان کو بنیادی طور پر قرآن و سنت سے مستند کیا۔اس کتاب کی عظمت و مقبولیت کا ایک کھلا ہوا ثبوت یہ بھی ہے کہ اس موضوع سے دلچسپی رکھنے والوں (علم اسرار دین پر غور و فکر کرنے والوں) پر اس نے بہت گہرا اثر ڈالا اور اس میدان میں تصنیفی و تالیفی کام کرنے والوں کے لئے بہترین مواد فراہم کیا۔ فکرِ ولی اللہی سے متاثر ہونے والوں میں مولانا اشرف علی تھانویؒ (۱۸۶۳-۱۹۴۳) بھی شامل ہیں۔

شاہ ولی اللہؒ کے مانند ان کی علمی و دینی خدمات کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ترجمہ و تفسیر قرآن، حدیث، فقہ، تصوف، علمِ کلام، اصلاحِ معاشرہ جیسے مختلف موضوعات پر ان کی علمی یادگاریں دستیاب ہیں۔دینی عقائد کی تشریح، احکامِ شریعت کی ترجمانی اور اسلامی تعلیمات کی اشاعت مولانا تھانویؒ کی خاص مصروفیات تھیں۔اس کے لئے انھوں نے قرآن و حدیث کو بنیاد بنایا، ان کے علوم و معارف کو عام کیا اور ان سے اخذ کردہ نکات کی وضاحت کی۔دوسری جانب اسلامی اصول و تعلیمات کی تعبیر و ترجمانی کے لئے کلامی اندازِ بیان اختیار کیا۔یہ راہ خاص طور سے ان لوگوں کے لئے اپنائی جو جدید تعلیم یافتہ تھے، سائنس و عقلی علوم کے دلدادہ تھے اور اسلامی تعلیمات و احکام کے مصالح و حکم جاننے کے خواہشمند تھے۔اس ضمن میں مولانا تھانوی کی دو کتابیں خاص اہمیت کی حامل ہیں: ۱- الانتباهات المفيدہ عن الاشتباهات الجديدہ ۲- المصالح العقليه للاحكام النقليه۔

اول الذکر میں دینی عقائد کے مختلف پہلو بالخصوص وجودِ باری تعالیٰ، توحید، نبوت، آخرت، عالمِ برزخ، قرآن، معجزات، ملائکہ و جنات زیرِ بحث آئے ہیں۔یہ کتاب ان کے شاگردِ خاص مولانا محمد نجم الحسن تھانوی کی توضیحات کے ساتھ "اسلام و عقلیت" کے نام سے بھی شائع ہوئی ہے۔دوسری کتاب، جو اس وقت زیرِ بحث ہے، احکامِ شریعت کے مصالح و حکم کی وضاحت اور ان پر عمل کے ظاہری و باطنی فوائد سے تعلق رکھتی ہے۔اس کتاب کی تالیف کا پس منظر بیان کرتے ہوئے مولانا تھانویؒ نے یہ تحریر فرمایا ہے: "احکامِ شرعیہ کے اثبات کے لے نصوصِ شرعیہ کافی ہیں لیکن اب جدید تعلیم کے اثر سے طبیعتوں میں آزادی آگئی ہے۔بہت سے لوگ ایسے ہیں جو عقلی دلائل کی روشنی میں دینی باتوں کو سمجھنا چاہتے ہیں اور شرعی احکام کی حکمتیں جاننے میں کافی دلچسپی رکھتے ہیں۔ان کی تسلی و تشفی کے لئے احکامِ شرعی کی عقلی توجیہ اور ان کے رموز و اسرار کی وضاحت کی ضرورت پیش آئی اور یہی ضرورت المصالح العقليه للاحكام النقليه کی تالیف کے لئے قوی محرک ثابت ہوئی۔

حجۃ اللہ البالغہ کے دیباچہ میں شاہ ولی اللہؒ نے علم اسرار دین کی اہمیت وافادیت اور مولانا تھانویؒ نے المصالح العقلیہ میں اس نکتہ پر خاص زور دیا ہے کہ کسی شرعی حکم کا ثابت ہونا خود اس بات کی دلیل ہے کہ اس پر عمل واجب ہے، اور یہ کہ اس پر عمل کرنے سے ثواب ملے گا اور اس کی خلاف ورزی موجب سزا ہوگی۔ شریعت کے کسی حکم پر عمل کرنے کو اس کی حکمت ومصلحت معلوم ہونے پر موقوف رکھنا کسی طرح صحیح نہیں۔ مولانا تھانویؒ کا خیال ہے کہ "شرعی احکام کے امتثال اور قبول کرنے میں ان میں کسی مصلحت کے معلوم ہونے کا انتظار کرنا بالیقین حق سبحانہ وتعالیٰ کے ساتھ بغاوت ہے۔

حجۃ کے مقدمہ میں شاہ صاحبؒ نے واضح طور پر یہ بیان کیا ہے کہ علم اسرار دین کے اصل مآخذ قرآن وسنت ہیں، اس کی تفصیل صحابہ وتابعین کے آثار میں ملتی ہے، فقہائے مجتہدین نے احکامِ شریعت کی حکمتیں واضح کرنے کی کافی کوشش کی ہے۔ شاہ صاحبؒ نے علمِ کلام سے متعلق امام غزالی، امام خطابی اور عزالدین بن عبدالسلام کے مباحث کی تحسین کی ہے۔ لیکن متن میں ان کا مفصل ذکر نہیں ملتا۔ اسی کے ساتھ یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ بہت کم لوگ ایسے گذرے ہیں جنھوں نے اس باب میں کوئی مستقل کتاب تصنیف کی ہو یا اس میں ان میں کوئی ایسا کام کیا ہو جو کماحقہ وافی وکافی ہو۔

"المصالح العقلیہ" میں مولانا تھانویؒ نے بہت سے مقامات پر قرآنی آیات اور نبوی احادیث نقل کی ہیں۔ قدیم علماء اہلِ کلام میں انھوں نے بھی امام غزالی، خطابی وابن عبدالسلام کی کوششوں کو سراہا ہے لیکن "المصالح العقلیہ" میں صرف ایک جگہ امام غزالی کے حوالہ کے علاوہ ان علماء میں سے کسی اور کا ذکر کہیں نہیں ملتا جبکہ حافظ ابنِ قیمؒ کا حوالہ بہت سے مقامات پر درج ہے اور ان کی معروف تصنیف اعلام الموقعین کے متعدد اقتباسات نقل کئے گئے ہیں۔ بعض مقامات پر امام جلال الدین سیوطی، شیخ اکبر ابنِ عربی اور علامہ جلال الدین دوانی کے حوالے بھی ملتے ہیں۔ مولانا تھانویؒ نے خاص طور پر شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی حجۃ اللہ البالغہ، حسین بن محمد طرابلسی کے الرسالۃ الحمیدیۃ اور ابراہیم علی مصری کی اسرار الشریعۃ کو علمِ اسرار دین کی مفید کتابیں قرار دیا ہے۔ ان میں سب سے زیادہ استفادہ حجۃ اللہ البالغہ سے نظر آتا ہے۔ مقدمہ میں وہ اس کتاب کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں "اس مبحث میں ہمارے زمانہ سے کسی قدر پہلے زمانہ میں حضرت مولانا شاہ ولی اللہ صاحبؒ حجۃ اللہ البالغہ لکھ چکے ہیں۔ سنا ہے اس کا ترجمہ بھی ہو چکا ہے مگر عوام کو اس کا مطالعہ مناسب نہیں کہ غامض زیادہ ہے"۔

مولانا تھانویؒ کی "المصالح العقلیہ" کا دائرہ شریعت کے احکام کے رموز وحِکَم کی وضاحت تک

محدود ہے۔ مولانا تھانویؒ نے پیشِ نظر کتاب میں فقہ کے معروف ابواب: کتاب الطہارۃ، کتاب الصلوٰۃ، کتاب الزکوٰۃ، کتاب الصوم، کتاب الحج، کتاب النکاح والطلاق، کتاب الرق، کتاب البیوع، کتاب الاکل والشرب، کتاب الجنایات والحدود اور کتاب الفرائض کے تحت اپنے مباحث پیش کئے ہیں اور ان سے متعلق احکام کی عقلی توجیہ کرتے ہوئے یہ بھی واضح کیا ہے کہ ان پر عمل کرنے سے مسلمانوں کی زندگی پر کیسے مفید اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ حجۃ اللہ البالغہ میں یہ مسائل جلد دوم میں زیر بحث آئے ہیں۔

شریعت کے احکام کی حکمت و مصلحت واضح کرتے ہوئے شاہ ولی اللہؒ نے ان سے متعلق جزئی مسائل بھی بیان کئے ہیں، احکام سے متعلق روایتیں نقل کرکے ان کا تجزیہ کیا ہے، تناقض کی صورت میں ان میں تطبیق پیدا کی ہے اور فقہی اختلافات کی جانب اشارے بھی کئے ہیں۔ مولانا تھانویؒ نے سیدھے سادھے انداز میں احکام کی حکمتیں اور مصلحتیں واضح کی ہیں، کسی مسئلہ سے متعلق فقہی اختلافات اور متناقض روایات کے ذکر سے گریز کیا ہے۔ شاہ صاحبؒ نے مباحث کو خالص علمی اور فنی انداز میں پیش کیا ہے جس کا سمجھنا سمجھانا علماء کی بس کی بات ہے۔ "المصالح العقلیہ" لکھتے وقت مولانا تھانویؒ نے عام پڑھے لکھے اردو داں طبقہ کو سامنے رکھا اور اس کے مباحث کو آسان بنانے کی کوشش کی تاکہ زیادہ سے زیادہ لوگ اس سے فائدہ اٹھائیں۔

"المصالح العقلیہ" کے مطالعہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اس کی تالیف کے وقت حجۃ اللہ البالغہ بحیثیت خاص ماخذ مولانا تھانویؒ کے پیشِ نظر رہی تھی۔ اس سے اخذ و استفادہ کی جو مختلف صورتیں مولانا تھانویؒ کے یہاں ملتی ہیں انھیں موٹے طور پر پانچ حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

۱- حجۃ اللہ البالغہ کے مباحث کو اس کے یا مصنف کے حوالہ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔
۲- یا اس کے مباحث عام فہم اسلوب میں نکات کے طور پر پیش کئے گئے ہیں۔
۳- یا اس کے مضامین کا خلاصہ بیان کیا گیا ہے۔
۴- یا اس کی عبارتوں کا اردو ترجمہ نقل کیا گیا ہے۔
۵- یا اس کے مباحث پر کچھ اضافہ کیا گیا ہے۔

احکامِ شریعت کے رموز و حکم واضح کرنے میں شاہ ولی اللہؒ کے اندازِ بحث کو اختیار کرتے ہوئے مولانا تھانویؒ کس طرح قرآن و حدیث سے استدلال کرتے ہیں، اس کا ایک نمونہ ملاحظہ

فرمائیں، نماز کے پانچ اوقات کی تخصیص کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"خدائے تعالیٰ نے قرآنِ کریم میں نماز کے پنجگانہ اوقات کی خصوصیت کی فلاسفی اور حقیقت سمجھنے کے لئے اوقاتِ خمسہ کے اوصافِ موثرہ کی طرف توجہ دلائی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں ﴿فسبحٰن الله حين تمسون وحين تصبحون وله الحمد فى السمٰوٰت والارض وعشيا وحين تظهرون﴾ (خدائے تعالیٰ کی یاد کا وقت ہے جب تم شام کرو اور جب صبح کرو، اور اس کی خوبیاں بیان کی جاتی ہیں آسمانوں میں اور زمین میں اور پچھلے وقت اور دوپہر میں)۔ عبارتِ قرآن سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ ان اوقات میں زمین و آسمان کے اندر تغیراتِ عظیمہ واقع ہوتے ہیں جن میں خدائے تعالیٰ کی جدید تسبیح و تحمید کا موقع آتا ہے اور ان تغیرات کا اثر انسانی روح اور جسم دونوں پر واقع ہوتا ہے۔ الغرض پنجگانہ نمازیں کیا ہیں؟ وہ تمہارے مختلف حالات کا فوٹو ہیں یعنی تمہاری زندگی کے لازمِ حال پانچ تغیر ہیں جو تم پر وارد ہوتے ہیں اور تمہاری فطرت کے لئے ان کا وارد ہونا ضروری ہے"۔

اسی طرح ظہر و عصر کی نماز میں سری قراءت کی حکمت واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"دن میں بازاروں اور گھروں کے اندر شور و شرابہ رہتا ہے اور اس لئے اوقاتِ ظہر و عصر میں کثرتِ شواغل و حرکات و اصوات و متفرق امور و افکار سے دلوں کو فراغت کم ہوتی ہے، اور بات پر خوب توجہ نہیں رہتی، اس لئے ان وقتوں میں قراءت میں جہر نہیں مقرر ہوا، چنانچہ قرآنِ حکیم میں بھی اس امر کی طرف خدائے تعالیٰ نے ایماء فرمایا ہے: ﴿ان لك فى النهار سبحاً طويلاً﴾ (یعنی دن میں تجھ کو دور دراز شغل رہتا ہے) اور اس وقت پوری توجہ نہیں ہوتی، اور رات میں دل کو زبان سے اور زبان کو کان سے پوری موافقت ہوتی ہے، اور یہی وجہ ہے کہ فجر کی نماز میں سب نمازوں سے زیادہ لمبی قراءت کا پڑھنا سنت ہے۔ نبی ﷺ فجر کی نماز میں ساٹھ سے سو آیت پڑھتے تھے۔ حضرت ابو بکرؓ فجر کی نماز میں سورہ بقرہ اور حضرت عمر بن الخطابؓ سورہ نمل، سورہ ہود، سورہ یونس وغیرہا لمبی سورتیں پڑھا کرتے تھے کیونکہ نیند سے جاگنے کے وقت دل کو فراغت ہوتی ہے، اور مصلحت ہے کہ پہلے پہلے جو آواز کان سے گذر کر دل پر پڑے وہ خدائے تعالیٰ کا کلام ہو جس میں انسان کے لئے سراسر بھلائی، برکت اور خیر و خوبی بھری پڑی ہے۔ اس وقت وہ کلام دل میں بلا مزاحمت موثر ہوتا اور دل میں خوب جم جاتا ہے"۔

"المصالح العقلیہ" میں حجۃ اللہ البالغہ کے مباحث کو آسان پیرایہ میں باقاعدہ نکات کی صورت میں ترتیب وار بیان کرنے کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔ شاہ صاحبؒ نے فرضیتِ زکوٰۃ کے جو اسرار و

مصالح واضح کیے ہیں انھیں مولانا تھانویؒ نے چار نکات کے تحت تقسیم کر کے پیش کیا ہے اور وہ یہ ہیں:(۱) نفس کی بدترین ناپاکی یعنی بخل کا دور ہونا اور اللہ سے تعلق کا مضبوط ہونا (۲) انسانی ہمدردی اور باہمی اخوت کے جذبہ کا فروغ پانا (۳) فقراء و مساکین کی کفالت (۴) گناہوں کا ازالہ اور برکات کا حصول۔ دونوں کے انداز بیان کے فرق کو سمجھنے کے لئے اولین نکتہ کی بابت دونوں کی عبارتیں ملاحظہ فرمائیں۔ شاہ صاحبؒ کی عبارت کا ترجمہ یہ ہے:

"واضح ہو زکوٰۃ میں سب سے زیادہ جس چیز کی رعایت کی گئی ہے وہ دو مصلحتیں ہیں: ان میں سے ایک نفس کی اصلاح کرتی ہے اور وہ یہ ہے کہ نفوس کے اندر بخل پایا جاتا ہے اور بخل بدترین عادت ہے، آخرت میں نقصان دہ ہے، اور جب بخیل شخص مر جاتا ہے تو اس کا دل مال کے ساتھ الجھا رہتا ہے اور اس وجہ سے وہ عذاب میں مبتلا رہتا ہے، اور جو زکوٰۃ کا عادی ہو جاتا ہے اور بخل کو اپنے نفس سے دور کر دیتا ہے تو وہ اس کے لئے نافع ہے، اور آخرت میں خدائے تعالیٰ کی فرماں برداری کے بعد تمام اخلاق میں سب سے زیادہ نافع دل کی سخاوت ہے۔ پس جس طرح خدائے تعالیٰ کی فرماں برداری نفس کے لئے خدائے تعالیٰ کی کبریائی پر مطلع ہونے کی صفت پیدا کرتی ہے، اسی طرح سخاوت اسے صفاتِ رذیلہ سے بری کر دیتی ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سخاوت کی اصل یہ ہے کہ ملکیت بہیمیت پر غالب آجائے اور ملکیت اس پر حاکم ہو جائے اور بہیمیت ملکیت کے رنگ میں رنگین ہو کر اس کا حکم قبول کرنے لگے"۔

مولانا تھانویؒ کے یہاں یہی باتیں ان الفاظ میں ملتی ہیں:

"جب انسان خدائے تعالیٰ کے لئے اس مالِ عزیز کو ترک کرتا ہے جس پر اس کی زندگی کا مدار، معیشت کا انحصار ہے اور جو محنت و تکلیف اور عرق ریزی سے کمایا گیا ہے تب بخل کی پلیدی اس کے اندر سے نکل جاتی ہے، اور اس کے ساتھ ہی ایمان میں بھی ایک شدت و صلابت پیدا ہوتی ہے کیونکہ محنت سے کمایا ہوا مال محض خدا کی خوشنودی کے لئے دینا یہ کسب خیر ہے، جس سے نفس کی وہ ناپاکی جو سب ناپاکیوں سے بدتر ہے یعنی بخل دور ہوتا ہے کیونکہ یہ حالت یعنی بخل سے پاک ہونے کے لئے اپنا مال خدا کی راہ میں خرچ کرنا اور اپنی محنت سے حاصل کردہ سرمایہ کو محض للہ دوسرے کو دینا ایک ترقی یافتہ حالت ہے، اور اس میں صریحی و بدیہی طور پر بخل کی پلیدی سے پاکیزگی حاصل ہوتی ہے، اور خدائے رحیم و کریم سے تعلق بڑھتا ہے کیونکہ اپنے مالِ عزیز کو خدا کے لئے چھوڑنا نفس پر بھاری ہے، اس لئے اس تکلیف کو اٹھانے سے خدا سے تعلق بھی زیادہ ہوتا ہے اور ایمانی شدت و صلابت بھی زیادہ ہو جاتی ہے"(۱۳۵)

یہاں یہ واضح رہے کہ شاہ ولی اللہؒ نے زکوٰۃ کی ایک مصلحت یہ بھی بیان کی ہے کہ اس سے ان لوگوں کی کفالت ہو سکے گی جو شہر کی حفاظت اور رفاہِ عام کے کاموں میں مصروف رہنے کی وجہ سے کسبِ معاش سے عاجز رہتے ہیں۔ مولانا تھانویؒ کے یہاں اس کا ذکر نہیں ملتا۔

استقبالِ قبلہ کی حکمت واضح کرتے ہوئے شاہ ولی اللہؒ نے عبادت کے لئے توجہ کے ارتکاز، دلجمعی، خشوع و خضوع اور بیت اللہ کی تعظیم کے پہلو کو نمایاں کیا ہے۔ مولانا تھانویؒ نے ان چیزوں کے ذکر کے ساتھ ایک نکتہ اور پیش کیا ہے کہ ظاہری اتفاق باطنی اتفاق پیدا کرنے میں معاون بنتا ہے، جب باطن عبادت کے اندر برکات حاصل کرنے میں سب متفق ہو جائیں تو اس سے دل پر بہت گہرا اثر مرتب ہوتا ہے اور اس میں نور کی عجیب و غریب کیفیت پیدا ہوتی ہے جیسا کہ بہت سے چراغ کسی مکان میں ایک ہی جگہ روشن کیے جائیں تو ان سے بڑی روشنی حاصل ہوتی ہے (۱۷، ۲۵ ومابعد)

شاہ ولی اللہؒ نے روزہ کی فرضیت کی حکمت و مصلحت بڑی تفصیل سے بیان کی ہے اور سارا زور اس پر صرف کیا ہے کہ اس سے مقصود قوتِ بہیمیہ کو کمزور اور مغلوب کرنا اور قوتِ ملکیہ کو مضبوط و غالب بنانا ہے تاکہ نفس اطاعتِ الٰہی کا عادی ہو جائے۔ اللہ کے حکم پر چلنا اور اس کے بتائے ہوئے طریقِ زندگی کو اختیار کرنا اس کے لئے آسان ہو جائے۔ انھوں نے یہ وضاحت بھی فرمائی ہے کہ روزہ سے متعلق مختلف اعمال سے کس طرح یہ مقصد حاصل ہوتا ہے۔ مولانا تھانویؒ نے پہلے اس حقیقت کو واضح کیا ہے کہ تہذیب و تزکیہ نفس کے لئے اسلام نے روزہ کو اصول میں سے ٹھہرایا ہے اور پھر اس کی فرضیت کے تیرہ وجوہ نہایت آسان انداز میں تحریر فرمائے ہیں۔ ان میں خاص خاص یہ ہیں:

۱- روزہ سے انسان کی عقل کو نفس پر پورا پورا تسلط و غلبہ حاصل ہوتا ہے۔

۲- روزہ سے خشیت اور تقویٰ کی صفت انسان میں پیدا ہو جاتی ہے۔

۳- روزہ رکھنے سے انسان کو اپنی عاجزی و مسکنت کا احساس اور خدائے تعالیٰ کے جلال و قدرت کا شعور پیدا ہوتا ہے۔

۴- درندگی و بہیمیت سے دوری ہوتی ہے۔

۵- ملائکہ الٰہی سے قرب حاصل ہوتا ہے۔

۶- خدائے تعالیٰ کی شکر گذاری کا موقع ملتا ہے۔

۷- انسانی ہمدردی کا دل میں جذبہ ابھارتا ہے۔

۸-روزہ انسان کے لئے ایک روحانی غذا ہے جو اگلے جہان میں اس کے کام آئے گا(۱۵۸-۱۵۹)

مولانا تھانویؒ نے ان میں سے بعض نکات کی تفصیل بیان کی ہے تاکہ ان کا سمجھنا اور آسان ہو جائے۔ مثلاً روزہ سے کس طرح انسانی ہمدردی کا جذبہ پروان چڑھتا ہے اسے ان الفاظ میں واضح فرماتے ہیں:

"جس نے بھوک وپیاس محسوس ہی نہ کی وہ بھوکوں اور پیاسوں کے حال سے کیونکر واقف ہو سکتا ہے، وہ رازق مطلق کی نعمتوں کا شکریہ علیٰ وجہ الحقیقہ کب ادا کر سکتا ہے، اگرچہ زبان سے شکریہ ادا کرے مگر جب تک اس کے معدہ میں بھوک وپیاس کا اثر اور اس کی رگوں اور پٹھوں میں ضعف وناتوانی کا احساس نہ ہو وہ نعمت ہائے الٰہی کا کماحقہ شکر گزار نہیں بن سکتا"(۱۴۴)

شاہ ولی اللہؒ کے یہاں احکام شریعت کے رموز وحکم بیان کرنے میں جو جامعیت پائی جاتی ہے اس کی ایک مثال عبادات میں قضاء ور خصت کی حکمت سے تعلق رکھتی ہے۔ شاہ ولی اللہؒ تحریر فرماتے ہیں:

"اقول ان السبب الاصلی فی القضاء شیان: احدهما ان لا تسترسل النفس بترك الطاعة فیعتاده ویعسر علیه التزامها من بعد؛ والثانی ان یخرج عن العهدة ولا یضحر انه فرط فی جنب الله، فیواخذ علیه من حیث یعلم اولا یعلم، ولما كان من تمام التشریع ان یبین لهم الرخص عند الاعذار لیاتی المكلفون من الطاعة بما یستطیعون"(۲/۸۰)

(میں کہتا ہوں کہ قضا کے باب میں دو چیزیں اصل سبب کے طور پر ہیں: ایک یہ کہ نفس عبادت ترک کرنے میں بالکل بے پروانہ ہو جائے یہاں تک کہ وہ اس کا عادی ہو جائے اور بعد میں اس عبادت کی پابندی اس کے لئے دشوار ہو جائے، اور دوسرے یہ کہ نفس اس کو انجام دے کر بری الذمہ ہو جائے اور یہ خیال دل میں نہ لائے کہ اس نے اللہ تعالیٰ کی جناب میں کوتاہی کی ہے، پس خدائے تعالیٰ اس سے مواخذہ کرے گا، اس حالت میں کہ وہ اسے جانتا ہو یا نہ جانتا ہو، جب کہ شریعت کی تکمیل کے لئے یہ بات ضروری تھی کہ عذر پیش آنے کے وقت لوگوں کے لئے رخصتیں بیان کی جائیں تاکہ مکلفین جس قدر طاقت رکھتے ہوں عبادت کر سکیں)

مولانا تھانویؒ اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

"انسان کو بعض اوقات کچھ عذر وغیرہ بھی پیش آتے ہیں، پس اگر ان کی بالکل رعایت نہ کی

جائے تو حرج عظیم ہے، اس لئے رخصت کا شروع ہونا بھی مناسب ہے، اس میں مکلف کی سہولت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿یرید الله بکم الیسر و لایرید بکم العسر﴾ اور اگر ان کی رعایت سے عمل کو ساقط کر دیا جائے یعنی عذر کے وقت احکام کی تعمیل بالکل ترک کرادی جائے تو اس وقت نفس ان کے ترک کا بالکل عادی ہو جائے گا۔ جو لوگ اپنے نفس کی ریاضت کرتے ہیں، یا لڑکوں کو تعلیم دیتے ہیں، یا چارپایوں کی مشق کراتے ہیں، وہ خوب جانتے ہیں کہ ہمیشگی میں الفت و مناسبت کیسے پیدا ہوتی ہے اور کام کرنے میں اس سے کیسے آسانی حاصل ہو سکتی ہے، اور کام چھوڑ دینے سے کیسے الفت جاتی رہتی ہے اور اس کام کا کرنا نفس کو کیسا گراں معلوم ہوتا ہے۔ اس واسطے ان وجوہ سے دو امر ضروری ٹھہرے: اول یہ کہ جب کسی کام کے کرنے کا وقت ہاتھ سے نکل جائے تو اس کے لئے قضا مشروع ہو، دوسرے یہ کہ افعال کے لئے رخصتیں بھی مقرر کی جائیں'' (۱۱۱-۱۱۲)

یہاں یہ وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ قضاء ور خصت کے اسباب واضح کرنے کے بعد شاہ ولی اللہؒ نے اسی کی مناسبت سے صلوٰۃ المسافر، صلوٰۃ الخوف اور صلوٰۃ المریض کے مسائل سے بہت تفصیل سے بحث کی ہے اور ان سے متعلق خاص خاص احکام کی حکمتیں واضح کی ہیں۔ مولانا تھانویؒ نے اس سیاق میں صرف صلوٰۃ القصر سے بحث کی ہے۔

''المصالح العقلیہ'' میں حجۃ اللہ البالغہ کے مباحث کی تلخیص کی مثالیں بھی مختلف مقامات پر ملتی ہیں۔ اس کی ایک اچھی مثال سال میں ایک بار ادائے زکوٰۃ سے متعلق بحث میں ملتی ہے۔ مولانا تھانویؒ نے حجۃ اللہ البالغہ کی بحث کو اس طرح ملخص کر کے پیش کیا ہے کہ شاہ ولی اللہؒ کے بیان کردہ تمام نکات ضبطِ تحریر میں آگئے ہیں۔ اس سلسلہ میں مولانا تھانویؒ نے خاص طور سے اس پہلو کو نمایاں کیا ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے ایک ایسی مدت کی تعیین ضروری تھی جس میں اموالِ زکوٰۃ کی تشخیص و تحصیل میں آسانی ہو، یہ مدت اتنی کم نہ ہو کہ جلد جلد ادائیگی لازم ہو جائے اور نہ اتنی طویل ہو کہ مستحقین کو انتظارِ شدید کی زحمت اٹھانی پڑے۔ پھر یہ بھی دیکھنا ضروری تھا کہ دور دور شہروں سے تجارتی معاملات رہتے ہیں، سال میں مختلف قسم کی فصلیں ہوتی ہیں، ان کی نوعیت مختلف ہوتی ہے، ان کی کٹائی وغیرہ میں وقت لگتا ہے۔ تیسرے پہلے سے عادل بادشاہوں کے یہاں سال میں ایک بار محصول وصول کرنے کا رواج تھا۔ ان سب کو دیکھتے ہوئے زکوٰۃ کے لئے بھی سالانہ ادائیگی کی مدت بہت مناسب اور مصلحت کے عین مطابق ہے۔

"المصالح العقلیہ" میں مولانا تھانویؒ نے ایک صورت یہ بھی اختیار کی ہے کہ مختلف مقامات پر کسی شرعی حکم سے متعلق حجۃ اللہ البالغہ کے مباحث کو نقل کرتے ہوئے، یا اس کا خلاصہ پیش کرتے ہوئے، اپنے بعض نکات کا اضافہ بھی شروع میں یا آخر میں درج کر دیا ہے۔ صفا و مروہ کے مابین سعی کرنے کا راز بیان کرتے ہوئے شاہ ولی اللہؒ نے اس مشہور واقعہ کا ذکر کیا ہے جو حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کے لئے پانی کی تلاش میں حضرت ہاجرہ علیہا السلام کے ساتھ پیش آیا۔ اس عظیم واقعہ کی تذکیر اور زمزم کی صورت میں ایک بیش بہا نعمت کے حصول پر تشکر کے طور پر صفا و مروہ کے مابین سعی کرنا ضروری قرار پایا تاکہ قوتِ بہیمی مغلوب ہو اور اللہ تک ان کی رہنمائی کرے۔ مولانا تھانویؒ نے اس کی ایک اور حکمت ان الفاظ میں بیان فرمائی ہے:

"صفا و مروہ کے درمیان، جو کہ خانہ کعبہ کا چوک ہے، سعی کرنا ایسا ہے کہ جیسے غلام اپنے بادشاہ کے محل کے چوک میں بار بار آتا ہے، اس خیال سے کہ خدمت میں اپنا خلوص ظاہر کرے تاکہ نظرِ رحمت سے سرفراز ہو۔ جیسے کوئی بادشاہ کے پاس داخل ہو اور پھر باہر نکلے اور نہ جانتا ہو کہ بادشاہ میرے باب میں کیا حکم کرے گا، منظور فرمائے گا یا نامنظور، تو دربار کے چوک میں بار بار آتا جاتا ہے۔ اس امید سے کہ اگر اول دفعہ رحم نہ کرے گا تو دوسری بار میں رحم کرے گا، اسی طرح سعی والا کرتا ہے۔

روزہ کے اسرار واضح کرتے ہوئے مولانا تھانویؒ نے پہلے حجۃ اللہ البالغہ کے مضامین کو پیش کیا ہے اور آخر میں دو باتیں اور تحریر فرمائی ہیں: اول یہ کہ روزہ انسان کے لئے ایک روحانی غذا ہے جو اگلے جہان میں انسان کو غذا فراہم کرے گا۔ جنھوں نے اس غذا کو ساتھ نہیں لیا وہ اس جہاں میں بھوکے اور پیاسے رہیں گے۔ دوسرے یہ کہ روزہ محبتِ الٰہی کا ایک بڑا نشان ہے جیسے کہ کوئی شخص کسی کی محبت میں سرشار ہو کر کھانا پینا چھوڑ دیتا ہے اور بیوی کے تعلقات بھی اس کو بھول جاتے ہیں ایسے ہی روزہ دار خدا کی محبت میں سرشار ہو کر اسی حالت کا اظہار کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ روزہ غیر اللہ کے لئے جائز نہیں (۱۴۴-۱۴۵)

شہید کو غسل نہ دینے اور خون آلودہ کپڑوں میں دفن کرنے کی وجہ پر روشنی ڈالتے ہوئے مولانا تھانویؒ نے پہلے شاہ ولی اللہؒ کا نکتہ پیش کیا ہے کہ اس سے مقصود یہ ہے کہ اس کا شہید ہونا لوگوں کو معلوم ہو، اس کے عمل کی تعظیم کی جائے اور ظاہری طور پر اس کے عمل کے باقی رہنے کی صورت سامنے آئے، اس لئے کہ نفوسِ بشریہ جب اپنے جسموں کو چھوڑ دیتے ہیں تو وہ حساس ہوتے ہیں، انھیں اپنی حالتوں کا علم رہتا ہے اور بعض کو ان چیزوں کا بھی علم رہتا ہے جو ان کے ساتھ کی جاتی ہے۔ پس جب

ایسے عمل کا اثر بدستور چھوڑ دیا جائے تو وہ ضرور اس عمل کے یاد دلانے میں مدد دے گا۔ مولانا تھانویؒ نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ "میت کو اس لئے غسل دیا جاتا ہے اور پاک کیا جاتا ہے کہ وہ خدا تعالیٰ کے پاس پاک ہو کر حاضر ہو اور عالم برزخ میں مرنے کے بعد طہارتِ شرعیہ کے ساتھ خدا تعالیٰ سے ملے، اور شہید جو راہِ خدا مارا جاتا ہے وہ مجرد مرنے کے خدائے تعالیٰ کے پاس حاضر ہو جاتا ہے، پس اس کو غسل نہیں دیا جاتا کیوں کہ وہ اپنے پروردگار کے پاس مرتے ہی حاضر ہو جاتا ہے" (۱۳۲-۱۳۳)

"المصالح العقلیہ" میں حجۃ اللہ البالغہ کے مباحث کی تسہیل و تلخیص کی بہت سی مثالوں کے علاوہ مختلف مقامات پر اس کی عبارتوں کا لفظ بہ لفظ ترجمہ بھی ملتا ہے، گرچہ یہ باقاعدہ ترجمہ کی صورت میں مندرج نہیں ہے۔ مولانا عبدالحق حقانی کے ترجمہ حجۃ اللہ البالغہ سے مولانا تھانویؒ کی بعض عبارتوں کا موازنہ کیا گیا تو معمولی فرق یا الفاظ کے ردوبدل کے ساتھ توارد کی مثالیں بھی سامنے آئیں۔ اس طرح کی مثالوں کے لئے نماز کے ارکان و شروط کی تعیین، فرض کفایہ، روزہ کے لئے سال میں ایک ماہ کی تخصیص، احرام باندھنے کے لئے میقات کا تعین، عیدالفطر و عیدِ قرباں، عقیقہ و ولیمہ کے احکام، شہید کو غسل نہ دینے اور تعزیت کے رموز و اسرار سے متعلق "المصالح العقلیہ" کے مباحث اور حجۃ اللہ البالغہ کے مذکورہ بالا اردو ترجمہ کے متعلقہ مقامات ملاحظہ کئے جا سکتے ہیں۔ یہاں محض نمونہ کے طور پر ایک دو اقتباسات نقل کئے جاتے ہیں۔ نماز کے لئے تعیینِ ارکان و شرائط کی مصلحت پر حجۃ اللہ البالغہ کی عبارت کا ترجمہ یہ ہے:

"اور اس امر میں اصل یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ کے لئے دل میں خضوع کا ہونا اور اس کی طرف تعظیم اور رغبت اور خوف کے ساتھ متوجہ ہونا ایک امر خفی ہے جس کے لئے کسی ضابطہ کا ہونا ضروری ہے۔ اس واسطے نبی ﷺ نے دو چیزوں کے ساتھ اس کا انضباط فرمایا: ایک تو یہ کہ اپنا منہ اور بدن قبلہ کی طرف کر کے کھڑا ہو، اور دوسرے یہ کہ زبان سے اللہ اکبر کہے، اس واسطے کہ انسانی جبلت میں یہ بات داخل ہے کہ جب اس کے دل میں کوئی بات جم جاتی ہے تو اس کے تمام اعضاء اور زبان اسی کے موافق حرکت کرتے ہیں۔ اسی کے متعلق نبی ﷺ نے فرمایا: "ابنِ آدم کے بدن میں ایک ٹکڑا ہے، جب وہ درست ہوتا ہے تو تمام بدن درست ہوتا ہے، اور جب وہ خراب ہوتا ہے تو تمام بدن خراب ہو جاتا ہے۔ پس زبان اور دیگر اعضاء کا عمل دل کے فعل کا قائم مقام اور اس کا قوی مظنہ ہے، اور ایسی ہی چیزوں سے دل کے فعل کا انضباط ہو سکتا ہے" (۲/۲۵)

مولانا تھانویؒ کی عبارت ہے:

"چوں کہ دل کے اندر خدائے تعالیٰ کے خضوع کا ہونا اور اس کی طرف توجہ کا بطور تعظیم اور رغبت اور خوف کے ہونا ایک پوشیدہ امر ہے، اس لئے خارج میں بھی اس کے واسطے کوئی ایسا امر ہونا چاہئے جس سے اس کا انضباط ہو سکے۔ اس لئے نبی علیہ السلام نے اس کو دو چیزوں میں منضبط کیا: ایک تو یہ کہ اپنا منہ اور بدن قبلہ کی طرف کر کے کھڑا ہو، دوسرے یہ کہ زبان سے اللہ اکبر کہے۔ اس واسطے کہ انسان کی جبلت میں یہ بات داخل ہے کہ جب اس کے دل میں کوئی بات جمتی ہے تو اس کی زبان اور تمام اعضاء اسی کے موافق حرکت کرتے ہیں۔ چنانچہ آنحضرت علیہ السلام فرماتے ہیں کہ آدمی کے بدن میں گوشت کا ایک ٹکڑا ہے یعنی قلب، جب وہ درست ہوتا ہے تو سارا بدن درست ہوتا ہے، اور جب وہ خراب ہوتا ہے تو سارا بدن خراب ہوتا ہے، اس لئے کہ زبان اور دیگر اعضاء کا فعل دل کی حالت پر قرینہ قویہ اور اس کا قائم مقام ہوتا ہے، اور اسی چیز سے قلبی حالت کا انضباط ہو سکتا ہے" (۸۲)

نماز پڑھتے وقت سترہ نصب کرنے کی حکمت کے متعلق شاہ صاحبؒ کے مبحث کا ترجمہ حقانی صاحب نے ان الفاظ میں پیش کیا ہے:

"اس میں مقصود اس حالت کے ساتھ تشبیہ دینا ہے جو غلام کو اپنے مالک کے سامنے خاموشی کے ساتھ خدمت کے واسطے کھڑا ہوتے وقت ہوتی ہے۔ اس واسطے نماز کی تعظیم میں یہ بات بھی ہوئی کہ کوئی گذرنے والا نماز پڑھنے والے کے سامنے سے نہ گذرے کیونکہ آقا اور اس کے غلاموں کے درمیان، جو دست بستہ ان کے سامنے کھڑے ہوئے ہیں، گذرنا بے ادبی ہے۔ اس کے متعلق نبی علیہ السلام نے فرمایا: "جب تم میں سے کوئی شخص نماز میں کھڑا ہوتا ہے تو اپنے رب سے عرض و معروض کرتا ہے اور اس کا رب اس کے اور قبلہ کے درمیان ہوتا ہے (الحدیث)۔ اور اس کے ساتھ ایک بات یہ بھی ہے کہ نماز کے سامنے گذرنے سے نمازی کے دل میں تشویش پیدا ہوتی ہے، اسی واسطے نمازی کو اس کے ہٹانے کا حق حاصل ہے" (۲/۲۰)

اب مولانا تھانویؒ کی عبارت ملاحظہ فرمائیں:

"اس میں بھید یہ ہے کہ نماز شعائر الٰہی میں سے ہے اور اس کی تعظیم واجب ہے، اور چوں کہ نماز سے اس حالت کے ساتھ تشبیہ مراد ہے جو غلام کو اپنے مولیٰ کے سامنے سکون اور خاموشی کے ساتھ خدمت کے لئے کھڑے ہوتے وقت ہوا کرتی ہے، اس واسطے نماز کی ایک تعظیم یہ بھی مقرر کی گئی

ہے کہ کوئی گذرنے والا نمازی کے سامنے سے ہو کر نہ گذرے، کیوں کہ آقا اور اس کے غلاموں کے درمیان سے، جو اس کے سامنے کھڑے ہوئے ہیں، گذرنا سخت بے ادبی ہے چنانچہ آنحضرت ﷺ فرماتے ہیں: ان احدکم اذا قام فی الصلوٰۃ فانما یناجی ربہ وان ربہ بینہ وبین القبلہ (یعنی تم میں سے جب کوئی نماز کے لئے کھڑا ہوتا ہے تو وہ اپنے رب سے عرض معروض کرتا ہے جو کہ اس کے اور قبلہ کے درمیان ہوتا ہے)۔ نیز نمازی کے سامنے گذرنے سے اس کا دل اکثر بٹ جاتا ہے، اسی واسطے نمازی کو استحقاق ہے کہ آگے سے گذرنے والے کو ہٹا دے" (۱۰۸)

اسی طرح حجۃ اللہ البالغہ کے ترجمہ اور "المصالح العقلیہ" کی عبارتوں میں تقریباً یکسانیت و مماثلت کی اور بھی مثالیں ملتی ہیں جن کے پیش کرنے کی یہاں گنجائش نہیں۔ "المصالح العقلیہ" میں حجۃ اللہ البالغہ سے بھرپور استفادہ کے ساتھ بعض مسائل سے متعلق دونوں کے مباحث میں کچھ فرق و اختلاف بھی نظر آتا ہے۔ نماز کے لئے جماعت کے قیام کی مصلحتوں کے بیان میں شاہ صاحبؒ نے سب سے اہم و عظیم الشان عبادت کی اشاعت، اس کی ترغیب و تحریک، عابد و غیر عابد کی تمیز اور برکاتِ کثیرہ کے نزول کے پہلو کو نمایاں کیا ہے۔ مولانا تھانویؒ نے جماعت کے قیام سے مسلمانوں میں اتحاد و اتفاق کا جو پہلو سامنے آتا ہے اور مضبوط ہوتا ہے اسی کو زیادہ اہمیت دی ہے۔ اسی بحث کے شروع ہی میں وہ تحریر فرماتے ہیں:

"قرب و جوار کے لوگوں کا ہر روز پانچ مرتبہ ایک جگہ میں جمع ہونا اور پھر شانہ سے شانہ جوڑ کر پاؤں سے پاؤں ملا کر ایک ہی سچے معبود کے حضور میں کھڑا ہونا قومی اتفاق کی کیسی بڑی تدبیر ہے" (۹۲)

جمعہ و عیدین کی نماز اور فریضہ حج کی ادائیگی، استقبال قبلہ، جماعت میں صف کی درستی، سال میں ایک ماہ روزہ کی تخصیص، احرام کی دو بلا سلی چادروں کے استعمال کے سلسلہ میں بھی مولانا تھانویؒ نے اسی پہلو کو خاص طور سے ابھارا ہے۔

شاہ صاحبؒ نے عید کے دن روزہ رکھنے کی ممانعت کو یوم الشک کے روزہ کے ساتھ ذکر کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے کہ "نبی ﷺ نے عید کے دن اور شک کے دن روزہ رکھنے سے منع فرمایا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس روزہ میں اور رمضان کے روزہ میں کوئی فصل نہیں ہے۔ پس شاید وہمی یا بہت زیادہ احتیاط کرنے والے لوگ (متعمقون) اسے سنت یا مستقل طریقہ بنالیں اور پھر بعد میں آنے والے اس عمل کو ان سے اخذ کرلیں اور اسی طرح ان کے بعد کا طبقہ اس پر عمل کرتا رہے اور یہ سلسلہ چلتا رہے

یہاں تک کہ دین میں تحریف ہو جائے۔ حقیقت میں تعق یہ ہے کہ موضعِ احتیاط کو لازم بنایا جائے اور یوم شک اسی میں داخل ہے (۲/۱۶۸)

مولانا تھانویؒ نے عید کے دن روزہ رکھنے کی ممانعت کی حکمت ان الفاظ میں بیان کی ہے:

"ماہِ رمضان وہ مہینہ ہے جس کے روزے خدائے تعالیٰ نے اپنے بندوں پر فرض کئے ہیں اور یکم شوال لوگوں کی عید و سرور کا دن ہے جس میں خدائے تعالیٰ نے لوگوں پر کھانا پینا بطور شکر گزاری بندگانِ خدا اباح کیا ہے۔ اس لئے اس دن سب لوگ خدائے تعالیٰ کے مہمان ہوتے ہیں۔ لہٰذا خدائے تعالیٰ کے مہمان کو واجب ہے کہ اس کی دعوت وضیافت کو قبول کرے۔ یہ امر خدائے تعالیٰ کو سخت ناپسند ہے کہ اس دن کوئی شخص روزہ رکھ کر خدائے تعالیٰ کی دعوت وضیافت کو رد کر دے" (۱۵۰)

صاحب حجۃ اللہ البالغہ نے نصوص بالخصوص حدیث کو بنیاد بنا کر احکامِ شریعت کے رموز و اسرار واضح کئے ہیں اور عقلی نقطہ نظر سے اسلامی اصول و تعلیمات کی اس طور پر ترجمانی کی ہے کہ عام عقل کو اپیل کر سکے اور ان مباحث کی افادیت و معنویت تا دیر قائم رہے۔ حجۃ اللہ البالغہ کے مشتملات کے مطالعہ سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ یہ کتاب کسی وقتی چیلنج یا خاص صورتِ حال کے تحت لکھی گئی ہے۔ مولانا تھانویؒ کے یہاں بعض مسائل پر اس انداز میں بحث ملتی ہے کہ محسوس ایسا ہوتا ہے کہ وہ اس وقت اہلِ اسلام اور غیر مسلموں میں موضوعِ بحث بنے ہوئے تھے اور ان کی وجہ سے اسلام کو ہدفِ تنقید بنایا جا رہا تھا۔ بعض مسائل کے ضمن میں تو انھوں نے واضح طور پر ان اعتراضات کو رفع کیا ہے جو اس وقت عیسائی مشنریوں اور آریہ سماجیوں کی جانب سے متبعینِ اسلام پر وارد کئے جا رہے تھے۔ "المصالح العقلیہ" میں تعددِ ازدواج کے جواز کی مصلحت، کتابیہ سے مسلم مرد کے نکاح کے جواز، اور مسلم عورت سے اہلِ کتاب کے نکاح کے عدمِ جواز کے وجوہ، مردہ کو زمین میں دفن کرنے اور آگ میں نہ جلانے کی حکمت، شطرنج بازی، بٹیر بازی، پتنگ بازی کی مخالفت کے اسباب، اسلام اور غلامی تفصیل سے زیر بحث آئے ہیں۔ اسی طرح استقبالِ قبلہ کی بحث میں اس اعتراض کو رفع کیا ہے کہ مسلمان کعبہ پرستی کرتے ہیں۔ قربانی کے مسائل پر روشنی ڈالتے ہوئے اس خیال کی تردید کی ہے کہ قربانی خلافِ عقل ہے، یا یہ کہ قربانی کے جانوروں کو ذبح کرنا رحم کے خلاف ہے۔ حج کے دوران حجر اسود کو چومنے یا چھونے کے مسئلہ کو واضح کرتے ہوئے آریہ سماجیوں اور عیسائیوں کو علانیہ طور پر مخاطب کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"نادان کہتے ہیں کہ مسلمان پتھر کی پرستش کرتے ہیں مگر آریہ و عیسائی بتائیں کہ عبادت کسے

کہتے ہیں؟ عبادت میں استتی (حمد) اور پرارتھنا (یعنی دعا) اور اپاسنا (یعنی دھیان) ضرور ہے۔ مسلمان کب اس پتھر سے دعا اور اس کا دھیان اور اس کی استت (حمد و ثنا) کرتے ہیں۔ کسی اسلامی عبادت میں اس عبادت کا ذکر بھی نہیں ہے" (۱۷۲-۱۷۳)

معروضاتِ بالا سے ظاہر ہوتا ہے کہ مولانا تھانویؒ نے حجۃ اللہ البالغہ سے کافی استفادہ کیا ہے۔ "المصالح العقلیہ" میں جگہ جگہ اس کے مضامین کی تسہیل و تلخیص کی مثالیں ملتی ہیں۔ احکامِ شریعت کی حکمتیں واضح کرنے میں بعض مقامات پر ان سے جداگانہ نقطہ نظر اختیار کیا گیا ہے۔ متعدد مسائل پر بحث کے ضمن میں مولانا تھانویؒ نے کچھ نئے نکات بھی پیش کیے ہیں۔ ان سب کے علاوہ اسلامی اصول و تعلیمات کے بعض پہلوؤں سے بحث کرتے ہوئے مولانا تھانویؒ نے جس تفصیل سے ان پر روشنی ڈالی ہے اور اس کے لئے جو اندازِ بیان اختیار کیا ہے اس سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے اپنے عہد کی مذہبی و سماجی صورتِ حال کو سامنے رکھا ہے اور اس زمانہ میں اسلام پر وارد کیے جانے والے اعتراضات کا جواب بھی دیا ہے۔

حجۃ اللہ البالغہ اور علماءِ اہلِ حدیث

احسان اللہ خاں ندوی

دنیائے فانی میں کچھ ایسے لوگ آتے ہیں جنھیں تاریخ بناتی ہے اور کچھ ایسے لوگ آتے ہیں جو خود تاریخ بناتے ہیں جنھیں تاریخ ساز کہا جاتا ہے، بے شک شاہ ولی اللہ دہلویؒ ایسی ہی تاریخ ساز شخصیت کے مالک تھے۔ شاہ صاحبؒ نے اپنے زمانے میں رائج بدعات و خرافات کو چیلنج کیا اور اس فقہی جمود کو توڑا جو ہندوستان کے افق پر ایک عرصہ دراز سے چھایا ہوا تھا۔ شاہ صاحبؒ نے اتنا بڑا جرأت مندانہ قدم اس وقت اٹھایا جبکہ مروج طریقوں اور متداول راہوں سے اعراض علانیہ بغاوت کے مرادف تھا مگر شاہ صاحبؒ نے اعلان کیا:

"فقیر کی پہلی وصیت یہ ہے کہ اعتقاد اور عمل میں کتاب و سنت کے ساتھ تمسک کرے اور ان دونوں کو اپنا مشغلہ قرار دے اور ہر دو سے کچھ حصہ روزانہ پڑھے اور اگر پڑھ نہ سکے تو چند اوراق کا ترجمہ سنے اور عقائد میں سلف اہلِ سنت کی روش اختیار کرے اور ائمہ سلف کی طرح موشگافیوں سے بچے اور خام کار معقولیوں کی شک آفرینیوں سے بچے اور فروعی مسائل میں ان محدثین کی اتباع کرے جو حدیث اور فقہ دونوں سے پوری طرح واقف ہوں اور فقہی مسائل کو ہمیشہ کتاب و سنت پر پیش کرے، جو موافق ہو اسے قبول ورنہ بالکلیہ نظر انداز کردے۔ امت کو اپنے اجتہادات کو کتاب و سنت پر پیش کرنے سے کبھی استغناء حاصل نہیں ہوا اور ضدی قسم کے حضرات، جنھوں نے بعض اہلِ علم کی تقلید کو دین کا سہارا بنا رکھا ہے اور کتاب و سنت سے اعراض ان کا شیوہ ہے، کی بات تک نہ سننا اور ان کی طرف نگاہ مت اٹھانا اور ان سے دور رہنے میں ہی خدا کا قرب تلاش کرنا"۔

یہی وہ نقطہ نظر ہے جو شاہ صاحبؒ کی حجۃ اللہ البالغہ، تفہیمات الٰہیہ، عقد الجید اور البدور البازغہ وغیرہ میں نظر آتا ہے اور جو مسلمانوں کو توحیدِ خالص اور اعتصام بالکتاب والسنۃ کی دعوت دیتا ہے۔ شاہ

صاحبؒ کی شہرہ آفاق تصنیف حجۃ اللہ البالغہ کو ہر مکتبِ فکر نے اپنایا اور اپنی کتابوں میں مرجع کی حیثیت عطا کی، اپنے مدارس کے نصاب میں داخل کیا اور اس کے ذریعہ طلباء کو اسرارِ شریعت سمجھانے کی کوشش کی۔ علمائے اہلِ حدیث نے بھی اس شہرہ آفاق تصنیف سے استفادہ کیا اور اپنی تحریروں اور کتابوں میں بطور ایک ماخذ استعمال کیا۔

اس مقالہ میں تین علمائے اہلِ حدیث اور ان کی کتابوں کا تذکرہ ہے جن میں حجۃ اللہ البالغہ سے بڑی حد تک استفادہ کیا گیا ہے۔ یہ تینوں علمائے کرام اپنے عہد کے نمایاں اور نامی گرامی اہلِ قلم تھے: (۱) شیخ الکل مولانا میاں نذیر حسین محدث دہلویؒ (۲) مولانا عبدالعزیز محمدی رحیم آبادیؒ (۳) علامہ شیخ الحدیث محمد اسماعیل سلفی گوجرانوالہؒ۔

سب سے پہلے میاں نذیر حسین محدث دہلویؒ اور ان کی مشہور کتاب "معیار الحق" کا تذکرہ پیشِ خدمت ہے۔ میاں صاحب کا تعلق خانوادۂ ولی اللہی سے بڑا گہرا تھا کیونکہ انھوں نے شاہ عبدالعزیز دہلویؒ کے خلیفہ اور نواسہ شاہ محمد اسحاقؒ سے تفسیر و حدیث میں بعض کتابیں پڑھی تھیں۔ سید احمد بریلویؒ اور شاہ اسماعیل شہید دہلویؒ کے خطبات سے اور علم و عمل کے میدان میں مولانا عبدالحق اورنگ آبادیؒ، مولانا جلال الدین ہرولیؒ اور مولوی کرامت علیؒ مولفِ سیرۃ احمدیہ سے کسبِ فیض کیا اور شاہ محمد اسحاق صاحبؒ کی ہجرتِ مکہ کے بعد ان کے مسندِ تدریس کے جانشین ہوئے اور ساٹھ سال تک علومِ حدیث کی خدمت کرتے رہے۔

ان کی کتاب "معیار الحق" دو ابواب پر منقسم ہے: بابِ اول میں امامِ اعظم کے فضائل کا جائزہ ہے اور دوسرے باب میں تقلیدِ ائمہ اربعہ کا بیان ہے۔ اس دوسرے باب میں تقریباً بیس مقامات پر حجۃ اللہ البالغہ اور عقد الجید سے استدلال موجود ہے۔

تقلید کی بحث کرتے ہوئے تقلیدِ لا علمی کی اقسام بیان کرتے ہیں اور پہلی قسم کو واجب قرار دیتے ہیں اور اسے مطلق تقلید کا نام دیتے ہیں اور شاہ صاحبؒ کے حوالے سے لکھتے ہیں: "یہ تقلید واجب ہے اور صحیح ہے باتفاقِ امت، اور اس کی یہ علامت لکھی ہے کہ عمل مقلد کا ساتھ قولِ مجتہد کے اس طرح پر ہو جیسے شرط کی ہوتی ہے، کہ اگر وہ قول موافق سنت کے ہو تو عمل کئے جاؤں گا، تو جب کہ معلوم ہو کہ مخالف ہے سنت کے تو اس کو پھینک دوں گا" (معیار الحق، ۷۵)

اسی طرح آگے چل کر امام رازیؒ کی تقلید سے متعلق عبارت نقل کرنے کے بعد میاں

صاحبؒ اپنا تاثر لکھتے ہیں: ''پس امام فخر الدین رازیؒ کی تقریر سے صاف واضح ہوا کہ اکثر مقلدین متعصبین مخالف قرآن وحدیث کے ہو وہ مذموم اور واجب الرد ہے، اور متعصبین سات آٹھ سو برس سے چلے آتے ہیں کہ باعث تعصب مذہبی کے ظاہر قرآن وحدیث مشکل ہوتا ہے، ان پر اور ایسے ہی مقلدین مصداق ﴿اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله﴾ کے ہیں اور جناب مولانا شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا کہ جس کسی نے اپنے امام کو ایسا سمجھ لیا کہ اس کی شان سے خطا بعید ہے تو اس نظر سے اگرچہ دلیل خلافِ قول اس امام کے ملے تو بھی اس کی تقلید کو نہ چھوڑے تو وہ شخص داخل ہے ﴿اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابامن دون الله﴾ میں'' (حوالہ مذکور، ۷۹-۸۰)

میاں صاحبؒ فقہاءِ مقلدین کے متعلق عزالدین بن عبدالسلامؒ کی بات نقل کرتے ہیں تو فوراً شاہ صاحبؒ کا بھی حوالہ دیتے ہیں، لکھتے ہیں: ''امام مجتہد العصر شیخ عزالدین بن عبدالسلامؒ کہا کرتے کہ بڑا تعجب ہے کہ فقہاءِ مقلدین اماموں کی ضعیف بات پر واقف ہو کر پھر ایسے جم جاتے ہیں کہ اگر کسی دوسرے امام کا قول موافق کتاب اللہ اور حدیث کے ان کے آگے پیش کیا جاتا ہے تو ہرگز قبول نہیں کرتے بلکہ کتاب اللہ اور حدیث کو دفع کرنے کے لئے حیلہ سازیاں کرتے ہیں اور تاویلاتِ باطلہ پیش کرتے ہیں'' (حوالہ مذکور، ۸۷-۸۸)

اور جب میاں صاحبؒ بغیر سندِ شرعی کے اتباعِ اجماع کی بات کرتے ہیں اور اس اتباع کو تحریفاتِ دین میں شمار کرتے ہیں تو علامہ عبدالعلی لکھنویؒ کی شرحِ تحریر سے دلائل دینے کے بعد فوراً حجۃ اللہ البالغہ کی یہ عبارت نقل کرتے ہیں: ''ومنها اتباع الاجماع وحقيقة ان يتفق قوم من حملة الملة الذين اعتقد العامة فيهم الاصابة غالباً اودائماً على شئى فيظن ان ذلك دليل قاطع عن ثبوت الحكم وذلك فيما ليس له اصل من الكتاب و السنة وهذا غير الاجماع الذى اجمعت الامة عليه فانهم اتفقوا على القول بالاجماع الذى ليس مستنده الكتاب والسنة او الاستنباط من احدهما ولم يجوزوا القول بالاجماع الذى ليس مستنداً الى احدهما وهو قوله تعالى ﴿واذا قيل لهم امنوا بما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا﴾ (حجۃ اللہ البالغہ، ۱/۱۲۱)

الغرض ''معیار الحق'' میں میاں نذیر حسین محدث دہلویؒ جابجا حجۃ اللہ البالغہ کے حوالے دیتے ہیں اور فکرِ ولی اللّٰہی سے متاثر نظر آتے ہیں۔ اس کتاب کی اہمیت کا اندازہ مولانا ابوالکلام آزادؒ کے اس

تاثر سے ہوتا ہے کہ "اس زمانے میں "معیار الحق" دیکھی اور اس کا جواب "ارشاد الحق" مولانا ارشاد الحق رام پوری کا، اور مجھ پر "معیار الحق" کی سنجیدہ اور وزنی بحث کا بہت اثر پڑا اور صاحبِ "ارشاد الحق" کا علمی ضعف صاف صاف نظر آگیا" (عبد الرزاق، مولانا آزاد کی کہانی خود ان کی زبانی، ۳۶۶)

دوسری کتاب "حسن البیان فیما فی سیرۃ النعمان" مولانا عبد العزیز محمدی رحیم آبادی کی ہے۔ یہ کتاب اصلاً علامہ شبلی نعمانیؒ کی "سیرۃ النعمان" کے جواب میں ہے۔ اس کتاب میں حدیث، اصولِ حدیث اور سیرتِ محدثین سے متعلق عمدہ مباحث کے علاوہ علمِ حدیث اور ائمہ حدیث پر مولانا شبلیؒ کے اعتراضات کے جواب ہیں۔ انھوں نے حدیث و فقہ کو ہم پلہ قرار دینے والے بیانِ شبلیؒ کو غلط قرار دیا ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی مدح میں مبالغہ اور محدثین سے صرفِ نظر پر نقد و جرح بھی ہے۔

اس کتاب میں مولانا رحیم آبادی اپنے دلائل میں جابجا حجۃ اللہ البالغہ کو پیش کرتے ہیں جیسا کہ ابتدائے کتاب میں ہی یہ بحث چھیڑتے ہیں کہ فرائض و اعمال جزوِ ایمان ہیں جبکہ علامہ شبلی نے (بقول رحیم آبادی) اعمال کے داخلِ ایمان ہونے کی بحث میں لکھا کہ امام صاحبؒ فرائض و اعمال کو جزوِ ایمان نہیں سمجھتے، اس بات کی تردید کے لئے حجۃ اللہ البالغہ کی عبارت نقل کرتے ہیں:

"اعلم ان النبی ﷺ جعل الایمان علی ضربین: احدھما الایمان الذی یدور علیه احکام الدنیا من عصمة الدماء والاموال وضبطه بامور ظاھرة فی الانقیاد وھو قوله ﷺ امرت ان اقاتل الناس حتی یشھدوا ان لااله الاالله وان محمدا رسول الله ویقیموا الصلاة ویوتوا الزکاة فاذا فعلوا ذلك عصموا منی دماء ھم واموالھم الابحق الاسلام وحسابھم علی الله، وثانیھما الایمان الذی یدور علیه احکام الآخرة من النجاة والفوز بالدرجات وھو متناول لکل اعتقادحق وعمل مرض وملکة فاضلة وھو یزید و ینقص" (حسن البیان، ۹)

علامہ شبلیؒ کے بقول حضرت امام اہل الرائے میں سے تھے، تو مولانا رحیم آبادی اہل الرائے کی تشریح بھی حجۃ اللہ البالغہ سے ہی کرتے ہیں: "اہل الرائے سے مراد وہ لوگ ہیں جنھوں نے مسلمانوں کے مسائل متفق علیہا کے بعد کسی شخصِ متقدم کے قاعدہ پر تخریجِ مسائل کی طرف توجہ کی، ان کا اکثر دستور یہی تھا کہ مسئلہ میں اس کے مشابہ مسئلہ جو حکم ہو وہی حکم اس مسئلہ پر بھی لگادیتے ہیں اور مسئلہ کو انھیں قواعد کی طرف پھیر پھار کر لے جاتے، احادیثِ نبوی ﷺ اور اعمال و اقوالِ صحابہؓ کے کھوج، تلاش نہ کرتے" (حسن البیان، ۱۰-۱۱ بحوالہ حجۃ اللہ البالغہ، ۱/۱۹۱)

امام ابو حنیفہؒ کے حالات، اہل الرائے اور اہلِ حدیث کے درمیان تفریق، امام شافعی اصولِ فقہ کے بانی، امام ابو حنیفہؒ کے شاگردوں کے احوال، فقہ اور دیگر امور کے حوالے جابجا حجۃ اللہ البالغہ سے اس کتاب میں مذکور ہیں (ملاحظہ ہوں: ۳۲، ۳۳، ۷۶، ۸۷، ۹۹، ۱۰۷، ۱۳۹ اور ۱۵۳ وغیرہ)

تیسری کتاب علامہ شیخ الحدیث محمد اسماعیل سلفی گوجرانوالہؒ کی "تحریکِ آزادی فکر اور حضرت شاہ ولی اللہؒ کی تجدیدی مساعی" ہے۔ مولانا محمد اسماعیل سلفی گوجرانوالہؒ کے قریب ایک گاؤں میں پیدا ہوئے، ان کے والد مولانا محمد ابراہیمؒ اعلیٰ درجہ کے خوش نویس تھے، تحفۃ الاحوذی اور مولانا وحید الزماںؒ کا ترجمہِ قرآن ان کی خوش نویسی کے شاہکار ہیں، ان کے اساتذہ میں حافظِ حدیث مولانا عبدالمنان صاحب وزیر آبادیؒ اور مولانا محمد ابراہیم سیالکوٹیؒ ہیں۔ تعلیمی و تدریسی مصروفیات کے علاوہ جمعیت اہلِ حدیث کے سکریٹری اور سابق صدر ایوب خاں کے عہد میں آئینی کمیشن کے روحِ رواں تھے۔

مولانا اسماعیل سلفیؒ کی اس کتاب میں بھی حجۃ اللہ البالغہ کے حوالے بکثرت موجود ہیں اور اس کی مدد سے فکرِ ولی اللٰہی کو ہندوستانی ماحول کے تناظر میں سمجھنے میں بڑی تقویت ملتی ہے۔ اس کتاب کا عربی ترجمہ ڈاکٹر مقتدی حسن ازہری کے قلم سے جامعہ سلفیہ بنارس سے شائع ہو کر قبولیتِ عام حاصل کر چکا ہے۔ اس کتاب میں تحریکِ اہلِ حدیث کا مدوجزر، تحریکِ اہلِ حدیث کا تاریخی موقف اور خدمات، برِ صغیر پاک و ہند میں اہلِ توحید کی سرگرمیاں، ترکِ تقلید اور اہلِ حدیث ایک مقدس تحریک جو مظالم کا تختہ مشق بنی رہی جیسے عناوین پر بحث موجود ہے۔

مولانا سلفیؒ اہلِ حدیث کے مدوجزر پر بحث کرتے ہوئے شاہ صاحبؒ کا تذکرہ یوں کرتے ہیں:

"شاہ ولی اللہ دہلویؒ، ان کے رفقاء اور ان کے متوسلین نے اس اندھیرے میں ایک روشنی کے مینار کی طرف توجہ دلائی اور وہ فقہاءِ محدثین کا طریق تھا" (تحریک آزادی فکر، ۳۸)

فقہ الحدیث کے اصول کو من و عن حجۃ اللہ البالغہ سے نقل کرتے ہیں جو کہ تقریباً دو صفحات پر مشتمل ہے (۶۵-۶۶)۔ حدیث کی جمع و کتابت، تدوین و تالیف کے بعد فقہائے محدثین کا تذکرہ شاہ صاحبؒ کی زبانی کرتے ہیں: "محققین اہلِ حدیث نے فنِ روایت میں پختگی اور مراتبِ حدیث سے پوری معرفت پیدا کی اور فقہ کی طرف توجہ کی لیکن ان کا یہ طریق نہ تھا کہ اس معاملہ میں گزشتہ بزرگوں میں سے کسی خاص شخص کی تقلید پر اتفاق کریں کیونکہ انھیں معلوم تھا کہ ان مروج مذاہب میں احادیث اور

آثارِ متناقض موجود ہیں، اس لئے انھوں نے احادیث اور ائمہ مجتہدین کے علوم پر اپنے قواعد کی روشنی میں غور کیا" (۶۷-۶۸ بحوالہ حجۃ اللہ البالغہ، ۱/ ۱۹۹)

تقلید اور فکری انحطاط کو بھی حجۃ اللہ البالغہ سے نقل کیا ہے: "وہ لوگ تقلید پر مطمئن ہو گئے اور تقلید ان کے رگ و ریشہ میں پیوست ہو گئی" (حجۃ اللہ البالغہ ۱/ ۱۲۳) اور فکری انحطاط کے وجوہ کو بھی حجۃ اللہ البالغہ سے ہی بیان کیا ہے یعنی فقہاء کا باہم اختلاف و مزاحمت، رؤساء کی جہالت اور علماء کی حدیث و تخریج سے نا آشنائی، دور از کار فرضی مسائل میں تعمق۔ اس کے بعد تقلید کی حکومت اور غلبہ کا تذکرہ بھی حجۃ اللہ البالغہ سے ماخوذ ہے۔ تقلیدِ شخصی کفر کے مرادف ہے جیسا کہ شاہ صاحبؒ نے لکھا ہے: "میں اللہ کے نام سے اس کی قسم کھاتا ہوں کہ امت کے کسی آدمی کے، جو خطا و ثواب دونوں کا مرتکب ہو سکتا ہے، یہ خیال کرنا کہ اسی کا اتباع واجب ہے اور جسے یہ واجب کہے وہی امر واجب ہے، یہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کے برابر ہے، کیونکہ شریعت اس شخص سے کہیں پہلے موجود ہے" (تحریکِ آزادی فکر، ۱۰۲)

اصولِ فقہ، فروعی مسائل میں شاہ صاحبؒ کی روش، اہلِ رائے اور اہلِ حدیث کے درمیان تفریق وغیرہ سب حجۃ اللہ البالغہ کے حوالے سے درج ہیں۔

خلاصہ قول یہ ہے کہ علماء اہلِ حدیث نے حجۃ اللہ البالغہ پر مکمل توجہ دی ہے اور اپنی تحریروں کو اس مشہور علمی و فکری کتاب کے حوالوں سے مزین کیا ہے کیونکہ یہ کتاب منہجِ سلف کے مطابق اور کتاب و سنت کی ترجمان ہے۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ

منتخب کتابیات

کبیر احمد خاں

حالاتِ زندگی

اپنے زمانے کے برصغیر کی ملتِ اسلامیہ کے مشہور ترین محدث اور فقیہ، ایک جید عالمِ دین اور عظیم مفکر احمد بن عبدالرحیم (محمد یٰسین مظہر صدیقی، شاہ ولی اللہ کا اصل نام، معارف اعظم گڑھ، اکتوبر ۲۰۰۱ء، ۲۸۷-۳۰۸) المعروف بہ شاہ ولی اللہ ۴ر شوال ۱۱۱۴ھ مطابق ۲۱ر فروری ۱۷۰۳ء دہلی کے قریب قصبہ "پھلت" ضلع مظفر نگر (یو۔پی) میں پیدا ہوئے (انفاس العارفین، مطبع احمدی دہلی، ۱۹۳؛ رحیم بخش، حیاتِ ولی، لاہور ۱۹۵۵ء، ۲۹۷) پانچ سال کی عمر میں تعلیم کا آغاز ہوا اور دو سال کے اندر قرآن مجید ختم کرنے کے بعد دس سال کی عمر میں شرح جامی شروع کی اور پھر معقولات ختم کر کے منقولات تک جا پہنچے۔ فقہ، منطق، حدیث اور کلام کے علاوہ اپنے والد سے طب، معانی اور ریاضی کی کتابیں پڑھیں۔ پندرہ سال کی عمر میں مروجہ علوم حاصل کرنے کے بعد اپنے والد کے ہاتھ پر نقشبندی طریقہ کی بیعت کی۔ دو سال بعد والد صاحب کے انتقال کے بعد مدرسہ رحیمیہ کی مسندِ درس پر رونق افروز ہوئے اور کم و بیش بارہ سال تک دینی و عقلی کتب کی تدریس میں مصروف رہے۔ ۱۱۴۳ھ مطابق ۱۷۳۰ء میں شاہ ولی اللہ دہلویؒ مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ تشریف لے گئے جہاں کل چودہ ماہ قیام فرمایا اور وہاں کے مشہور علماء، محدثین اور فقہاء سے علم حاصل کیا۔ اس دوران دو بار حج بیت اللہ ادا کرنے کے علاوہ روایتِ حدیث کی سند بھی حاصل کی۔ انھوں نے مکہ مکرمہ میں مالکی شیخ محمد وفد اللہ سے موطا امام مالک، شیخ ابو

طاہر محمد کردی سے بخاری شریف اور دوسری کتبِ حدیث کے علاوہ تصوف کا بھی درس لیا اور جون ۱۷۳۲ء میں دہلی واپس آنے کے بعد مدرسہ رحیمیہ میں حدیث اور دوسرے علوم سے متعلق علمی اور تعلیمی مسائل میں مصروف ہوگئے اور درس و تدریس کے ساتھ ساتھ حدیث اور دوسرے اسلامی علوم سے متعلق بڑی تعداد میں کتابیں لکھیں۔ انھوں نے قرآن مجید کا فارسی میں ترجمہ بھی کیا۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ کا انتقال ۲۹؍ محرم ۱۱۷۶ھ مطابق ۲۰؍ اگست ۱۷۶۲ء میں ہوا، اس وقت ان کی عمر ۶۱ سال اور تین ماہ تھی (تذکرہ علمائے ہند، اردو ترجمہ، پاکستان ہسٹوریکل سوسائٹی کراچی ۱۹۶۱ء، ۵۴۴)

شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی خدمات

قرآنِ کریم کی خدمت:- ان کا سب سے اہم کام قرآنِ مجید اور علومِ قرآن کی اشاعت ہے اور اس سلسلے میں سب سے بڑا کارنامہ قرآنِ مجید کا فارسی ترجمہ بعنوان ''فتح الرحمٰن'' ہے جس سے عوام کے لئے قرآن فہمی کے دروازے کھل گئے۔ ترجمہ کے علاوہ اصولِ ترجمہ پر ایک مقدمہ بھی لکھا جو اپنے موضوع کے اعتبار سے بڑا جامع اور بصیرت افروز ہے۔ یہ مقدمہ فتح الرحمٰن کے ساتھ شائع ہو چکا ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے اصولِ تفسیر پر بھی ''الفوز الکبیر'' جیسی عدیم النظیر کتاب لکھی جو قرآن اور مطالعہ قرآن کے سلسلے میں سنگِ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔

حدیث کی خدمت:- شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے علمِ حدیث کی ترویج و اشاعت اور اس کے احیاء کے سلسلہ میں بھی عظیم کارنامے انجام دیے۔ انھوں نے احادیث کے مجموعوں پر مجتہدانہ بصیرت کے ساتھ نظر ڈالی اور صحاحِ ستہ پر موطاء امام مالک کو ترجیح دی۔ انھوں نے ''مصفیٰ'' کے نام سے فارسی میں اور ''مسویٰ'' کے نام عربی میں موطاء کی شرحیں لکھیں۔ ان کی خدمتِ حدیث میں یہ کارنامہ بھی ناقابلِ فراموش ہے کہ اسناد کے معیار پر کھل کر بحث کی اور کتبِ حدیث کی درجہ بندی فرمائی اور اول درجہ پر موطاء مالک، صحیح بخاری، صحیح مسلم، دوسرے درجہ پر جامع ترمذی، سنن ابوداؤد اور سننِ نسائی کو رکھا جو صحت کے اعتبار سے درجہ اول کی کتب سے بہت قریب ہیں۔ حدیث کی ان کتابوں کی، جن کی روایات کو علمائے سلف نے روایت تو کیا ہے لیکن ان کی صحت کا کوئی التزام نہیں رکھا، ان کو درجہ سوم میں رکھا ہے۔ درجہ چہارم میں ان احادیث کو رکھا ہے جن کا اتا پتا متقدمین کے یہاں نہیں ملتا لیکن متاخرین نے ان کو روایت کیا ہے مثلاً کاملِ ابنِ عدی اور مسندِ الخوارزمی وغیرہ۔ شاہ صاحبؒ کا دوسرا اہم کام حدیث کی

حکمتیں بھی بیان کرنا اور باہم مختلف احادیث کے مابین فنکارانہ مہارت سے تطبیق دینا ہے۔ حجۃ اللہ البالغہ، ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء وغیرہ میں ان کے نمونے دیکھے جاسکتے ہیں۔

علم فقہ کی خدمت:۔ شاہ صاحبؒ چاروں ائمہ فقہ کو برحق سمجھتے تھے اور ان میں سے کسی ایک کے فتوے پر، جو کتاب وسنت کے زیادہ قریب ہوتا تھا، عمل کر لیتے تھے۔ وہ اس لحاظ سے مقلد تھے کہ چاروں ائمہ کی فقہ سے باہر نہیں نکلتے تھے لیکن اس اعتبار سے غیر مقلد تھے کہ کسی ایک امام کی مکمل تقلید نہیں کرتے تھے۔ بہر حال وہ عملی لحاظ سے زیادہ تر حنفی تھے۔ ان کی ایک خوبی یہ بھی تھی کہ اختلافی مسائل میں اپنا دامن بچاتے ہوئے ایک درمیانی راستہ تلاش کر لیتے تھے۔ جہاں انھیں صحیح حدیث مل جاتی تھی اس کے مطابق عمل کرتے تھے اور جہاں حدیث رہنمائی نہیں کرتی تھی وہ فقہ کے اماموں میں سے کسی کی رائے کو اختیار کر لیتے تھے۔ شاہ صاحبؒ کے مجددانہ کارناموں میں ایک اہم کارنامہ ان کا فقہ و حدیث میں عملِ تطبیق ہے۔

تصوف کی خدمت:۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ کی علمی خدمات میں تصوف کا وسیع میدان بھی ہے۔ اس سلسلہ میں ان کا ایک قابلِ ذکر کام یہ ہے کہ وہ فلسفہ آمیز اور خرافات واوہام سے آلودہ تصوف کی شدت سے نفی اور ابطال کرتے ہیں لیکن اسی شدت کے ساتھ اس تصوف سے وابستگی پر زور بھی دیتے ہیں جو قرآن اور سنت کے تابع ہے اور تزکیہ و احسان کے ہم معنی ہے۔ ویسے تو شاہ صاحبؒ نقشبندیہ سلسلہ کے ایک اہم بزرگ تھے لیکن ان کے نزدیک دوسرے تینوں سلسلوں (چشتیہ، قادریہ سہروردیہ) کو یکساں اہمیت حاصل ہے کیوں کہ ان میں الگ الگ خصوصیات پائی جاتی ہیں اور شاہ صاحبؒ ان سب ہی سے فائدہ کے قائل ہیں (تفہیمات الٰہیہ، ۸۵/۱) شاہ ولی اللہؒ شیخ اکبر ابن عربی کے فلسفہ "وحدۃ الوجود" کی تشریح و تعبیر کے لئے "نفس کلیہ" کا نظریہ پیش کرتے ہیں، وہ "وحدۃ الوجود" کے عقیدے کو اصل اور بنیادی اور مجدد الف ثانیؒ کے نظریہ "وحدۃ الشہود" کو اس کا ایک پہلو قرار دیتے ہیں، دونوں کے اختلاف کو لفظی نزاع جانتے ہیں (محمد یٰسین مظہر صدیقی، حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی: شخصیت و حکمت کا ایک تعارف، ۳۶)

علمِ کلام کی خدمت:۔ شاہ صاحبؒ نے علمِ کلام یا حکمتِ شریعت کے میدان میں بھی گرانقدر خدمات انجام دی ہیں۔ ان کا ایک اہم کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اسلامی فلسفہ سے، جو اس وقت محض ایک قصہ پارینہ بن چکا تھا، لوگوں کو نہ صرف متعارف کرایا بلکہ فلسفیانہ بحثوں کا رخ اسلامی عقائد،

اخلاق و معاشرت، سیاست و معیشت کی حکمت اور اسرار و رموز کے انکشاف کی طرف موڑا اور دین کے کلیات سے لیکر جزئیات تک کو عقلی انداز پر پیش کرنے یا ان کی اصلاح کرنے کی کوشش کی۔

شاہ صاحبؒ کا دوسرا اہم کارنامہ یہ ہے کہ جہاں قدیم متکلمین کے مباحث اور اندازِ مباحث ایک خاص دور کے مطابق مدون کئے گئے تھے وہیں شاہ صاحب کا کام کسی وقتی چیلنج کے جواب پر مبنی نہ تھا۔ وہ شریعت کے اعتقادی اور عملی مطالبات کو ایسے انداز میں سامنے لاتا ہے کہ عوام کی عقل کو اپیل کر کے یہ بتا سکے کہ اسلام ہی عقلی اور فطری مذہب ہے۔ حجۃ اللہ البالغہ، البدور البازغہ، العقیدۃ الحسنۃ اور تفہیمات الٰہیہ میں شاہ صاحبؒ کا عقلی اور استدلالی انداز نمایاں ہے۔ علامہ شبلی نعمانی شاہ صاحبؒ کی خدمتِ علم الکلام کا اعتراف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ابنِ تیمیہ اور ابنِ رشد کے بعد بلکہ خود انھیں کے زمانہ میں مسلمانوں میں جو عقلی تنزل شروع ہوا، اس کے لحاظ سے یہ امید نہیں رہی تھی کہ پھر کوئی صاحبِ دل و دماغ پیدا ہوگا...... شاہ ولی اللہؒ جیسا شخص پیدا ہوا جس کی نکتہ سنجیوں کے آگے غزالی، رازی اور ابنِ رشد کے کارنامے ماند پڑگئے" (علم الکلام، اعظم گڑھ ۱۹۹۳ء، ۱۰۶)

سیاسی اور سماجی خدمات:— خلافتِ اسلامی سے متعلق اصولی بحث اور واقعاتی استدلال شاہ صاحبؒ کی سیاسی فکر کو واضح کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کی کتابوں میں حجۃ اللہ البالغہ کا نام سرِ فہرست ہے جس میں انھوں نے انسانی معاشرت کی ابتداء سے لیکر کامل معاشرہ تک کے مختلف مراحل سے بحث کرتے ہوئے اس ادوار میں جو سیاسی تقاضے ہوتے ہیں ان پر بھی روشنی ڈال کر حکمراں کے اوصاف و شرائط، فرائض، احکام، نیز خلافت کی ضرورت وغیرہ پر تفصیلی گفتگو کی ہے۔ سیاست سے متعلق دوسری کتابیں ہیں: الخیر الکثیر، البدور البازغہ، ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء۔

شاہ صاحبؒ کے عمرانی نظریات کی بنیاد ان کا پیش کردہ "نظریہ ارتفاقات" ہے۔ نہایت تفصیل کے ساتھ اس کی چار تدریجی منزلیں متعین فرماتے ہیں، ان میں ہر منزل اسی ترتیب کے ساتھ وجود میں آتی ہے۔ کبھی ایسا ممکن نہیں کہ بعد کی منزل پہلے اور پہلی منزل بعد میں آئے، البتہ پہلے درجہ کی تکمیل سے قبل ہی معاشرہ دوسرے میں قدم رکھتا ہے۔

معاشرتی نظام میں شاہ صاحبؒ نہ تو سرمایہ دارانہ نظام کی اجازت دیتے ہیں جس میں ایک شخص امیر سے امیر تر ہوتا چلا جاتا ہے اور دوسرا غریب سے غریب تر، اور جس سے عوام میں غربت و افلاس

پھر حسد و بغاوت پیدا ہوتی ہے۔اسی لئے وہ انفرادی ملکیت کے قائل ہیں جس کے بغیر انسان میں عمل و سعی کا جذبہ ہی نہیں پیدا ہو سکتا۔

مختصر یہ کہ شاہ ولی اللہ دہلویؒ بیک وقت مفسر بھی تھے اور محدث بھی، فقیہ بھی تھے اور مجتہد بھی، متکلم بھی تھے اور مورخ بھی، معلم بھی تھے اور صوفی بھی۔انھوں نے درس و تدریس اور تصنیف و تالیف کے ذریعہ ہندوستان میں تمام علوم اسلامیہ کی خدمات انجام دیں۔ان کے انقلابی ذہن نے سوچ اور فکر کی نئی راہیں تلاش کیں۔شریعت و طریقت کی آمیزش سے نیا انداز فکر اختیار کیا۔فکری کاوش اور فقہی صلاحیت و استعداد نے اجتہاد اور تفقہ کی امامت بخشی۔چنانچہ ان کی عملی خدمات، مجتہدانہ تحقیقات اور مجددانہ کارناموں کی وجہ سے برِ صغیر کے ممتاز مفکر علامہ اقبال خراجِ تحسین پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"یہ شاہ ولی اللہ دہلویؒ ہی تھے جنھوں نے سب سے پہلے ایک روح کی بیداری محسوس کی"(تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، لاہور ۱۹۵۹ء، ۱۴۵)

اور نواب صدیق حسن خاں لکھتے ہیں:

"حقیقت یہ ہے کہ ان کا وجودِ گرامی اگر دورِ اول اور زمانہ ماضی میں ہوتا تو انھیں امام الائمہ اور تاج المجتہدین شمار کیا جاتا"(اتحاف النبلاء فارسی، مطبع نظامی، کانپور ۱۲۸۸ھ، ۴۳۰)

حضرت شاہ ولی اللہؒ کی شخصیت، ان کی علمی خدمات اور ان کی اصلاحی تحریک سے متعلق بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور لکھا جا رہا ہے لیکن جو مواد ہے وہ منتشر ہے اور اس کی وجہ سے کسی محقق یا طالبِ علم کو اس تک پہنچنا بہت ہی مشکل کام ہے۔اسی کو ذہن میں رکھتے ہوئے اس منتخب کتابیات کو تیار کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔یہ کتابیات صرف اردو میں شائع مواد تک ہی محدود ہے اور حسبِ ذیل عنوانات پر مشتمل ہے:

۱-شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی عربی تصانیف، طباعتوں اور تراجم کی تفصیل اور مخطوطات کی نشاندہی سمیت۔

۲-شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی فارسی تصانیف، طباعتوں اور تراجم کی تفصیل اور مخطوطات کی نشاندہی سمیت۔

۳-شاہ ولی اللہؒ پر اردو تصانیف۔

۴-شاہ ولی اللہ دہلویؒ پر مقالات کے مجموعوں میں شامل مضامین۔

۵-شاہ ولی اللہ دہلویؒ پر اردو کے اہم اور معیاری رسائل میں شائع ہونے والے مضامین۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی تصانیف

شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے مختلف موضوعات پر عربی اور فارسی میں متعدد کتابیں لکھی ہیں۔ محمد ایوب قادری نے ان کی تعداد اٹھاون بتائی ہے (الرحیم، پاکستان، جون ۱۹۶۴ء، ۱۷) جبکہ رحیم بخش نے شاہ صاحب کی مطبوعہ کتابوں کی تعداد تو پینتالیس گنائی ہے اور لکھا ہے کہ ان کے علاوہ بھی بہت سی کتابیں ہیں جو قدیم کتب خانوں میں دیکھی جا سکتی ہیں (حیات ولی، لاہور ۱۹۱۷ء، ۴۲۰)۔ مولانا منظور نعمانی نے ان کی تعداد چھیالیس بتائی ہے (الفرقان، شاہ ولی اللہ نمبر، لکھنو ۱۹۴۱ء، ۳۸۸-۳۸۹) جبکہ حافظ ابراہیم سیالکوٹی نے ان کی تعداد دو سو سے بھی زیادہ قرار دی ہے (تاریخ اہل حدیث، لاہور ۱۹۵۳ء، ۱۶)۔ ثریا ڈار کے مطابق ان کی تعداد اکیاون کے قریب ہے (شاہ عبدالعزیز اور ان کی علمی خدمات، لاہور، غیر مورخہ، ۸۹)۔ بہر حال موضوعات کے اعتبار سے شاہ صاحبؒ کی تصانیف حسب ذیل ہیں:

عربی تصانیف

قرآنیات

۱) فتح الخبیر:- لکھنؤ، منشی نول کشور، ۱۳۱۴ھ؛ دہلی، مطبع احمدی، ۱۳۴۹ھ / ۱۸۳۴ء۔
مخطوطات: بروکلمان، ۲/ ۴۱۸؛ آصفیہ، ۱/ ۵۵؛ دیوبند ۵۴/ ۲۳، ۹۰۔

۲) تاویل الاحادیث فی رموز قصص الانبیاء:- دہلی، مطبع احمدی، غیر مورخہ؛ مرتبہ غلام مصطفیٰ قاسمی، حیدر آباد (سندھ)، شاہ ولی اللہ اکیڈمی، ۱۹۶۶ء؛ اردو ترجمہ: دہلی، مطبع احمدی، ۱۸۹۹ء؛ ماہنامہ الرحیم (پاکستان)، جلد ۳، شمارہ ۱۲، مئی ۱۹۶۶ء، ۸۸۱-۸۹۶۔

حدیثیات

۳) المسویٰ فی احادیث الموطاء:- دہلی، مطبع مرتضوی، ۱۸۷۶ء؛ حیدر آباد (پاکستان) سندھ ساگر اکیڈمی، دہلی؛ کتب خانہ رحیمیہ، غیر مورخہ۔ اردو ترجمہ: ماہنامہ الرحیم (پاکستان) جلد ۱، شمارہ ۵، اکتوبر ۱۹۶۳ء، ۲۲-۳۲ اور جلد ۱، شمارہ ۶؛ نومبر ۱۹۶۶ء، ۳۲-۴۵۔

مخطوطات: بانکی پور ۱۲۵-۱۲۶؛ پشاور ۳۰۱؛ دہلی ۶۴؛ رام پور ۱۱۳؛ آصفیہ ۱/ ۶۷۲؛

ندوہ(ن) ۵۰۔

۴ اربعین:- لکھنؤ، مطبع انوار محمدی، ۱۳۱۹ھ: اردو ترجمہ: بعنوان "چہل حدیث" از عبدالماجد دریابادی، لکھنؤ، نعیم الرحمن صدیقی، ۱۹۶۷ء۔

مخطوطات: رام پور ۶۲؛ دارالعلوم دیوبند ۱۱۶/۲۱۹(۱۹)۔

۵ الدر الثمین فی مبشرات النبی الامین:- سہارنپور، ۱۸۷۵ء؛ دہلی، مطبع احمدی، غیر مورخہ۔ اردو تراجم: پاکستان، علویہ رضویہ، ۱۳۶۸ھ؛ دہلی، مطبع مجتبائی، ۱۸۹۹ء؛ از شاہ محمد اسحاق و غلام رسول، لائل پور، دارالاشاعت، غیر مورخہ۔

مخطوطات: دارالعلوم دیوبند ۱/۹۶، ۳۵،۳۲ (۴۸)؛ لندن انڈیا آفس ۲۸۱(ج)؛ دہلی ۳/۲۷۷؛ بانکی پور ۱۷۸؛ رام پور ۱۰؛ ٹونک ۱/۳۳۴۔

۶ الفضل المبین فی المسلسل من حدیث النبی الامین:- غیر مطبوعہ۔

مخطوطات: خدا بخش لائبریری ۱۳۴؛ دہلی ۲۰؛ دارالعلوم دیوبند ۶۱/۱۶۳(۷۵)؛ لندن، انڈیا آفس لائبریری، ۳۸۰ رقم ۲۸۱(د)۔

۷ النوادر من حدیث سید الاوائل والاواخر:- غیر مطبوعہ۔

مخطوطہ: انڈیا آفس لائبریری، لندن، ۲۸۱(ب)؛ دہلی ۲۷۷۔

۸ شرح تراجم ابواب صحیح البخاری:- حیدرآباد (دکن)، دائرۃ المعارف العثمانیہ، ۱۹۴۹ء؛ دہلی، اصح المطابع، غیر مورخہ۔

مخطوطات: بانکی پور ۱۷۸؛ رام پور ۱۔

۹ الارشاد الی مہمات علم الاسناد:- دہلی، مطبع احمدی، ۱۸۸۹ء؛ لاہور، سجاد پبلشرز، ۱۹۶۰ء۔

مخطوطہ: ٹونک (راجستھان) ۵۵۲۱۶۔

فلسفۂ دین

۱۰ حجۃ اللہ البالغہ:- مصر، مطبع بولاق، ۱۸۷۷ء، ۲ جلدیں؛ قاہرہ، دار المطبعۃ المنیریہ، ۱۹۳۳ء؛ قاہرہ، دارالکتب الحدیثیہ، ۱۹۵۳ء؛ دہلی، کتب خانہ رشیدیہ، ۱۹۵۳ء، ۲ جلدیں اور متعدد دوسری ۔

اردو تراجم:ابو محمد عبدالحق حقانی؛کراچی،اصح المطابع،غیر مورخہ ،بعنوان"نعمت اللہ السابغہ"؛ خالد احمد اسرائیلی ،لاہور،کتاب خانہ اسلامی، غیر مورخہ بعنوان"آیات اللہ الکاملہ"؛لاہور،حامد اینڈ سنز ۱۹۷۹ء؛ محمد اسماعیل گودھروی بعنوان"برہان الٰہی"غلام علی اینڈ سنز لاہور،غیر مورخہ؛ متعدد اردو تراجم۔

اردو شروح؛از عبیداللہ سندھی،مکتبہ بیت الحکمۃ لاہور ۱۹۵۰ء؛سعید احمد پالن پوری،بعنوان"رحمۃ اللہ الواسعہ"،جلد اول،مکتبہ حجاز دیوبند ۲۰۰۱؛اردو تلخیص از رضی الدین احمد،دارالاشاعت دہلی ۱۹۹۵ء۔

مخطوطات: برلن ۱۳۸۱ء؛ قاہرہ ۱؛ بانکی پور ۵۸۰؛رام پور ۳۳۴؛ٹونک ۸۷۱۔

۱۱ **العقیدة الحسنة**:-دہلی، مطبع احمدی،غیر مورخہ؛لکھنؤ، ندوۃ العلماء،۱۹۶۲ء۔اردو ترجمہ:دہلی، مطبع روزانہ اخبار،غیر مورخہ۔

مخطوطات: آصفیہ ۱۳۰۲؛دہلی ۱۱۲۔

فقہیات

۱۲ **عقد الجید فی احکام الاجتهاد و التقلید**:-بریلی، مکتبہ صدیق،۱۳۰۵ھ؛ لاہور،مکتبہ سلفیہ،۱۹۶۵ء؛ دہلی، مطبع مجتبائی،۱۳۴۰ھ۔اردو تراجم: محمد عبدالشکور فاروقی و ساجد الرحمٰن صدیقی ،قرآن محل، کراچی ۱۳۷۹ھ بعنوان"سلک مروارید"؛ محمد احسن نانوتوی ، مطبع مجتبائی،دہلی، ۱۳۱۰ھ ؛اور متعدد اردو اور انگریزی ترجمے اور خلاصے۔

مخطوطات: آصفیہ ۱/۹۸،۳/۴۴؛مفتاح ۱/۱۷۲؛رام پور ۲۷۶۔

۱۳ **الانصاف فی بیان سبب الاختلاف**:-دہلی، مطبع مجتبائی،۱۸۹۱ء؛لاہور، ۱۹۷۴ء، مرتبہ رشید احمد جالندھری؛طبع دوم بعنوان"البیان فی سبب الاختلاف"،مرتبہ محی الدین خطیب، قاہرہ، ۱۹۶۵ء؛ طبع سوم بیروت ،دار النفائس،۱۹۷۸ء۔اردو تراجم: محمد عبداللہ بلیاوی بعنوان"کشاف" لکھنؤ ۱۸۶۶ء ؛ عبدالشکور فاروقی بعنوان"وصاف" عمدۃ المطابع، لکھنؤ ۱۹۰۷ء؛ صدر الدین اصلاحی بعنوان"اختلافی مسائل میں اعتدال کی راہ"مکتبہ جماعت اسلامی،رام پور ۱۹۵۲ء۔

مخطوطات: مفتاح ۳/۲۶۱۴؛بنگال ۱۸۲؛رام پور ۲۸۱؛ آصفیہ ۱/۸۸؛ٹونک (راجستھان) ۲/۸۱۵؛خدابخش لائبریری (پٹنہ) ۱۷۵۔

تصوف

۱۴ القول الجميل فی بيان سواء السبيل:- مصر، مطبعۃ الجمالیہ، ۱۲۹۰ھ؛ کانپور، مطبع نظامی، ۱۲۹۱ھ؛ لاہور، شاہ ولی اللہ اکیڈمی غیر مورخہ۔ اردو تراجم: خرم علی بعنوان "شفاء العلیل" علی بھائی شریف علی اینڈ کمپنی، بمبئی، غیر مورخہ؛ محمد سرور، سندھ ساگر اکیڈمی، لاہور ۱۹۴۶ء۔

مخطوطات: ندوۃ العلماء (عبدالحیٔ) کلکشن نمبر ۱۹۹؛ برلن ۳۳۹۶؛ رام پور ۳۵۷؛ آصفیہ ۱/۳۸۰۔

۱۵ التفهيمات الالهية:- بجنور، مدینہ برقی پریس، ۱۹۳۶ء، ۲ جلدیں؛ سورت، المجلس العلمی، ۱۳۵۵ھ؛ حیدر آباد (پاکستان) شاہ ولی اللہ اکیڈمی، ۱۹۶۷ء۔

۱۶ لمحات:- حیدر آباد (پاکستان)، سندھ ساگر اکیڈمی، غیر مورخہ۔ اردو ترجمہ: از پیر محمد حسن خاں، لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۸۴ء؛ انگریزی تراجم: از جلبانی و ڈی۔ بی۔ فرائی، حیدر آباد سندھ ۱۹۷۰ء اور لندن ۱۹۸۰ء، بالترتیب۔

مخطوطہ: ندوۃ العلماء (عبدالحیٔ کلکشن) نمبر ۱۹۶۔

۱۷ فيوض الحرمين:- دہلی، مطبع احمدی، ۱۳۰۸ھ (مع اردو ترجمہ)۔ اردو ترجمہ: از محمد سرور، بعنوان "مشاہدات و معارف"، لاہور، سندھ ساگر اکیڈمی، ۱۹۹۹ء؛ کراچی، اقبال بک ڈپو، غیر مورخہ۔

مخطوطہ: رام پور، ۲۵۶، جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی۔

۱۸ الخير الكثير:- بجنور، مدینہ برقی پریس، ۱۳۵۲ھ؛ کراچی، قرآن محل، غیر مورخہ؛ سورت، المجلس العلمی، ۱۳۵۴ھ؛ مصر، مکتبہ القاہرہ، ۱۹۷۴ء۔ اردو ترجمہ: از عبدالرحیم، بمبئی، غلام رسول، غیر مورخہ، انگریزی ترجمہ: از جلبانی، حیدر آباد سندھ ۱۹۷۴ء۔

۱۹ البدور البازغة:- سورت، المجلس العلمی، ۱۹۳۵ء؛ حیدر آباد (پاکستان)، شاہ ولی اللہ اکیڈمی، ۱۹۷۰ء۔ اردو ترجمہ: منتخب ابواب کا اردو ترجمہ بعنوان "مثالی ملت کا تصور"، ماہنامہ الرحیم (پاکستان)، جلد ۱، شمارہ ۱۰، مارچ ۱۹۶۴ء، ۱۷-۳۰؛ مکمل اردو ترجمہ: از قاضی مجیب الرحمٰن، لاہور ۲۰۰۰ء؛ انگریزی ترجمہ: از جلبانی، اسلام آباد ۱۹۸۵ء۔

مخطوطات: آصفیہ ۴/۱۷۲؛ دارالعلوم دیوبند ۲/۳۵۶(۸) اور ۳/۳۵۷(۳۹)۔

۲۰ **الانتباه فی سلاسل اولیاء الله**:- دہلی، مطبع احمدی، ۱۸۹۳ء؛ مکتبہ سلفیہ، ۱۹۶۹ء۔

مخطوطات: دارالعلوم دیوبند ۳۱/۸۲/۴؛ آصفیہ ۱/۵۸۴؛ انڈیا آفس لائبریری لندن ۷۷۶؛ مولانا آزاد لائبریری، حبیب گنج کلکشن نمبر ۹۷/۲۲۔

شاعری

۲۱ **اطیب النغم فی مدح العرب والعجم**: دہلی، مطبع مجتبائی، ۱۳۰۸ھ۔ اردو ترجمہ: از پیر محمد کرم شاہ ازہری، لاہور ۱۹۸۵ء۔

مخطوطات: دہلی، ۲۷۳/۲؛ ٹونک (راجستھان) تصوف ۷۳ شامل نمبر ۲۷۔

۲۲ **دیوان شاہ ولی الله**:- جمع کردہ شاہ عبدالعزیز، غیر مورخہ۔

مخطوطہ: ندوۃ العلماء، ۳۵۸۔

فارسی تصانیف

قرآنیات

۲۳ **فتح الرحمٰن فی ترجمۃ القرآن**:- میرٹھ، مطبع ہاشمی، ۱۲۸۵ھ؛ دہلی، مطبع فاروقی، ۱۲۹۴ھ؛ لکھنؤ، ۱۹۰۲ء؛ کراچی، نور محمد، غیر مورخہ؛ لاہور، تاج کمپنی، ۱۹۸۶ء۔

مخطوطات: دارالعلوم دیوبند ۳۸/۷۳ (۳۲)؛ خدابخش لائبریری ۱/۱۱۴۰؛ آصفیہ ۱/۲۰۴؛ لندن انڈیا آفس ڈی پی؛ کرزن ۱۳۳۱؛ پشاور ۱/۴۳۔

۲۴ **الفوز الکبیر فی اصول التفسیر**:- ہگلی، مطبع احمدی، ۱۸۳۴ء؛ دہلی، مطبع مجتبائی، ۱۸۹۸ء؛ لاہور، مکتبہ سلفیہ ۱۹۵۱ء۔ عربی تراجم: از محمد اعجاز علی سلفی، دیوبند، مکتبہ طیبہ، غیر مورخہ؛ سلمان حسینی ندوی، لکھنؤ؛ ابو سفیان مفتاحی، مئو۔ اردو تراجم: رشید احمد انصاری، مکتبہ برہان، دہلی ۱۹۶۳ء؛ محمد سالم عبیداللہ، اردو اکاڈمی، کراچی، غیر مورخہ۔

مخطوطات: آصفیہ ۱/۲۵۹؛ لندن انڈیا آفس ڈی پی ۲۵؛ پشاور ۴۳ (الف)؛ دہلی ۷۹ ۲؛ خدابخش لائبریری، پٹنہ۔

۲۵ **مقدمہ فی قوانین الترجمہ**:- غیر مطبوعہ۔

مخطوطہ: ندوۃ العلماء۔

حدیثیات

۲۶ المصفیٰ شرح الموطاء:۔ ۲ جلدیں: جلد ۱: دہلی، مطبع فاروقی، ۱۸۷۶ء؛ جلد ۲: دہلی، مطبع مرتضوی، ۱۸۷۷ء؛ کراچی، اسلامی کتب، ۱۹۸۰ء۔ اردو تراجم: ماہنامہ الرحیم (پاکستان) جلد ۱، شمارہ ۵، اکتوبر ۱۹۶۳ء؛ از سید عبداللہ، کلکتہ، مطبع احمدی ۱۹۷۷ء۔

مخطوطات: خدابخش لائبریری، پٹنہ۔

۲۷ قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین:۔ دہلی، مطبع مجتبائی، ۱۳۲۰ھ؛ دہلی، مطبع روزانہ اخبار، ۱۸۹۹ء؛ لاہور، مکتبہ سلفیہ، ۱۹۷۶ء۔ اردو ترجمہ: احمد علی، چھ حصے: حصہ ۱، ۴، ۶ علوی پریس لکھنؤ ۱۲۹۵ھ، حصہ ۲، ۳ اور ۵ مطبع مفید عام آگرہ ۱۲۹۶ھ۔

مخطوطات: دارالعلوم دیوبند ۱/۲۵۸، ۱/۶۴/۴۵۳؛ خدابخش لائبریری، پٹنہ۔

۲۸ المقدمۃ السنیۃ فی الانتصار لفرق السنیۃ:۔ دہلی، ابوالخیر اکیڈمی، غیر مورخہ۔

مخطوطات: دہلی ۹۳۹؛ رام پور ۳۲۲؛ آصفیہ ۲/۱۳۲۶؛ خدابخش لائبریری، پٹنہ۔

تصوف

۲۹ البلاغ المبین فی احکام رب العالمین واتباع خاتم النبیین:۔ لاہور، المکتبۃ السلفیہ ۱۹۶۲ء؛ دہلی، مطبع مجتبائی، غیر مورخہ۔ اردو ترجمہ: از محمد علی مظاہری، ملتان، فاروقی کتب خانہ، ۱۹۷۸ء۔

مخطوطات: دارالعلوم دیوبند ۶/۸۰۴(۴)۔

۳۰ الطاف القدس:۔ دہلی، مطبع احمدی، ۱۳۰۷ھ؛ متن مع اردو ترجمہ از عبدالحمید سواتی؛ گوجرانوالہ ۱۹۶۴ء۔ اردو تراجم: از سید محمد فاروق القادری، تصوف فاؤنڈیشن لاہور ۱۹۹۸ء؛ از حکیم محمد موسیٰ ۱۹۷۵ء؛ انگریزی ترجمہ: جلبانی و ڈی پنڈل بری، لندن ۱۹۸۴ء۔

۳۱ سطعات:۔ دہلی، مطبع احمدی، ۱۳۰۷ھ؛ کراچی، ۱۹۳۹ء؛ حیدرآباد سندھ، شاہ ولی اللہ اکیڈمی ۱۹۶۴ء (مرتبہ غلام مصطفیٰ قاسمی)۔ اردو تراجم: از سید محمد متین ہاشمی، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۹۹ء؛ مکتبہ الحسنات، دہلی ۱۹۹۰ء؛ انگریزی ترجمہ: جلبانی، حیدرآباد سندھ ۱۹۷۰ء؛ کتاب بھون دہلی، ۱۹۸۱ء۔

مخطوطات: خدابخش لائبریری، پٹنہ۔

۴۲ کشف الغین عن شرح رباعتین:-دہلی، مطبع مجتبائی، ۱۳۱۰ھ۔

مخطوطات: نیشنل میوزیم کراچی، نمبر ۲۵۳۔

۴۳ لمحات:-مرتبہ غلام مصطفیٰ قاسمی، حیدر آباد سندھ، شاہ ولی اللہ اکیڈمی، غیر مورخہ۔اردو ترجمہ: از پیر محمد، لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، غیر مورخہ۔

۴۴ ہمعات:-دہلی، اسلامی پریس، غیر مورخہ؛ حیدر آباد سندھ، شاہ ولی اللہ اکیڈمی، ۱۹۴۳ء۔ اردو ترجمہ: از محمد سرور بعنوان "تصوف کی حقیقت اور اس کا فلسفہ تاریخ"، سندھ ساگر اکیڈمی، لاہور، ۱۹۴۶ء؛ مکتبہ رحمانیہ، دیوبند ۱۹۶۹ء۔

مخطوطات: خدا بخش لائبریری، پٹنہ۔

۴۵ ہوامع شرح حزب البحر:-دہلی، مطبع احمدی، ۱۳۰۲ھ؛ دہلی، مطبع روزانہ اخبار، غیر مورخہ۔ اردو ترجمہ: از محمد عبدالاحد، دہلی، مطبع مجتبائی، ۱۳۵۰ھ۔

سوانح / تاریخ

۴۶ ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء:-بریلی، مطبع صدیقی، ۱۸۶۹ء؛ لاہور، سہیل اکیڈمی، ۱۹۷۶ء۔ اردو تراجم: عبدالشکور فاروقی، عمدۃ المطابع، لکھنؤ ۱۳۲۹ھ؛ عبدالشکور فاروقی، انشاء اللہ اور حامد الرحمٰن قرآن محل، کراچی، غیر مورخہ، چار جلدیں۔

مخطوطات: خدا بخش لائبریری، پٹنہ۔

۴۷ انفاس العارفین:-دہلی، مطبع احمدی، ۱۸۹۷ء؛ دہلی، مطبع مجتبائی، ۱۳۵۵ھ (مع الجزء اللطیف)؛ لکھنؤ، عمدۃ المطابع، ۱۹۱۰ء۔ اردو تراجم: از محمد اصغر فاروقی؛ لاہور، ۱۹۷۷ء؛ از محمد فاروق قادری لاہور، تصوف فاؤنڈیشن، ۱۹۹۸ء؛ دیوبند، مکتبہ الفلاح، ۱۹۹۸ء، وغیرہ۔

مخطوطات: دیوبند ۲/۹۱ (ت ۳۱)

۴۸ سرور المحزون فی سیر الامین المامون:-دہلی، مطبع مجتبائی، ۱۳۰۸ھ؛ کراچی، ۱۳۵۸ھ۔ اردو تراجم: از مولا بخش چشتی، دہلی، ستارۂ ہند، ۱۳۱۵ھ، بعنوان "الکنز المکنون"؛ عاشق الٰہی بعنوان "الذکر المیمون"، دہلی، مطبع محمدی، غیر مورخہ؛ ابو القاسم بن عبدالعزیز، ٹونک، ۱۲۷۱ھ بعنوان "عین العیون"۔

دیگر علوم

۳۹ صرف میر :- لاہور، مطبع محمدی، ۱۸۹۳ء

۴۰ رسالۂ دانش مندی :- دہلی، مطبع احمدی، ۱۸۹۹ء۔ اردو تراجم: از محمد سرور، ماہنامہ الرحیم (پاکستان) جلد ۲، شمارہ ۴، ستمبر ۱۹۶۴ء، ۵-۱۱۔ عربی تراجم: از محمد اکرام ندوی، البعث الاسلامی (لکھنؤ) جلد ۲۷، شمارہ ۳، ۱۴۰۳ھ

۴۱ مقالۃ الوصیۃ فی النصیحۃ، وصیت نامہ کے عنوان سے معروف :- دہلی، مطبع احمدی، غیر مورخہ۔ اردو تراجم: دہلی، مطبع مجتبائی، غیر مورخہ۔

مخطوطہ: لندن انڈیا آفس ۶۵ (۱)۔

مکاتیب

۴۲ مجموعہ مکاتیب :- اردو ترجمہ: نسیم احمد فریدی بعنوان "نادر مکتوبات حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی" پھلت ۱۹۹۸ء، دو جلدیں۔

۴۳ کلمات طیبات :- دہلی، مطبع مجتبائی، ۱۹۰۹ء

۴۴ مکتوبات المعارف :- بہار نیور، مطبع العلوم، ۱۳۰۰ھ؛ دہلی، مطبع مجتبائی، غیر مورخہ

۴۵ مکتوب مدنی (بشمول تفہیمات الٰہیہ) :- اردو تراجم: از محمد حنیف ندوی، لاہور، ۱۹۶۵ء

شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات :- خلیق احمد نظامی، مرتبہ، دہلی، ۱۹۵۰ء۔

شاہ صاحب کی تصانیف اور ان کی طباعتوں پر مشتمل مذکورہ بالا کتابیات محض منتخب ہی کہی جاسکتی ہے، اس کی متعدد تفصیلات اور بھی ملتی ہیں جن کا ذکر متعدد اہل قلم نے کیا ہے مثلاً پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی کی کتاب "حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی: شخصیت و حکمت کا ایک تعارف" ۱۳-۲۱ اور ڈاکٹر غلام مصطفیٰ قاسمی کی مرتبہ "التفہیمات الالٰہیہ" اور مارسیا کے ہرمینسن کے انگریزی ترجمہ حجۃ اللہ البالغہ، جلد اول کی کتابیات میں مزید تفصیلات ہیں۔ اس موضوع پر بعض مقالہ نگاروں کے یہاں بھی مزید معلومات پائی جاتی ہیں۔

شاہ ولی اللہ دہلوی محدثؒ پر کتابیں

آبادشاہ پوری

حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی — نئی دہلی، مرکزی مکتبہ اسلامی، ۱۹۹۹ء، ۳۳۔

اختر، احسان الحق

حضرت شاہ ولی اللہ — لاہور، سنگ میل پبلیشرز، ۱۹۸۰ء، ۲۰۰۔

ادارہ طلوع اسلام

شاہ ولی اللہ اور قرآن و حدیث — دہلی، قرول باغ، ۱۹۶۱ء، ۲۰۔

اسماعیل گودھردی

شاہ ولی اللہ دہلوی — نئی دہلی، مرکزی مکتبہ اسلامی، ۱۹۹۱ء، ۲۱۰۔

اصلاحی، صدرالدین

افادات شاہ ولی اللہ دہلوی — لاہور، اقبال اکیڈمی، ۱۹۴۴ء، ۱۴۴۔

بٹ، ظہیر الدین

حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی — نئی دہلی، مرکزی مکتبہ اسلامی، ۱۹۹۱ء، ۴۸۔

برکاتی، محمود احمد

شاہ ولی اللہ اور ان کا خاندان — لاہور، مجلس اشاعت اسلام، ۱۹۷۳ء، ۱۵۲۔

بشیر احمد

امام ولی اللہ دہلوی اور ان کا فلسفہ عمرانیات و معاشیات — لاہور، مکتبہ بیت الحکمۃ، ۱۹۴۵ء۔

شاہ ولی اللہ کے عمرانی نظریے — لاہور، مکتبہ بیت الحکمۃ، ۱۹۴۵ء، ۱۳۶۔

لاہور، سندھ ساگر اکیڈمی، ۱۹۹۹ء، ۱۴۶۔

بقاء، محمد مظہر

اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ — اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۷۳ء، ۵۱۸۔

جلبانی، غلام حسین
شاہ ولی اللہ کی تعلیم — حیدر آباد، شاہ ولی اللہ اکیڈمی، ۱۹۶۳ء، ۳۴۸۔
لاہور، محمد ندیم، ۱۹۹۹ء، ۳۵۲۔

محمد، رحیم بخش
حیاتِ ولی — لاہور، مکتبہ الطیبہ، ۱۹۷۲ء، ۴۷۸۔

زیدی، سید مطلوب علی
افکارِ ولی اللہی: شعور و آگہی — لاہور، عزیز پبلیشرز، ۱۹۸۰ء، ۲۳۵۔

سلفی، محمد اسماعیل
تحریکِ آزادیِ فکر اور شاہ ولی اللہ — لاہور، مکتبہ یزیدیہ، ۱۹۷۹ء، ۲۵۶۔

سندھی، عبید اللہ
شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ — لاہور، سندھ ساگر اکیڈمی، ۱۹۷۳ء، ۲۶۰۔
شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک — لاہور، سندھ ساگر اکیڈمی، ۱۹۵۲ء، ۲۳۲۔
شاہ ولی اللہ دہلوی کی حکمت کا اجمالی تعارف — بریلی، مکتبہ الفرقان، ۱۳۵۹ھ، ۸۸۔

صدیقی، محمد یٰسین مظہر
حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی: شخصیت و حکمت کا ایک تعارف — علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، ادارہ علومِ اسلامیہ، ۲۰۰۱ء، ۴۳۔
شاہ ولی اللہ کا فلسفہ سیرت — علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، ادارہ علومِ اسلامیہ، ۲۰۰۰ء، ۱۳۹۔

عثمانی، قیوم احمد
امامِ رشید ولی اللہ — لاہور، نیازی پرنٹنگ پریس، ۱۹۷۲ء، ۲۰۰۔

عراقی، عبد الرشید
شاہ ولی اللہ محدث دہلوی — لاہور، نور الاسلام اکیڈمی، ۱۹۹۹ء، ۱۲۸۔

قادری، محمد طاہر
شاہ ولی اللہ اور فلسفہ خودی — لاہور، منہاج القرآن، ۱۹۸۷ء، ۲۰۰۔

قاسمی، اخلاق حسین
شاہ ولی اللہ اور ان کا نسبی اور فکری خاندان — نئی دہلی، جامعہ رحیمیہ، غیر مورخہ۔

قاسمی، عطاء الرحمٰن
الواح الصنادید: حضرت شاہ ولی اللہ اور ان کی جوار میں مدفون ممتاز ہستیوں کی تابناک زندگی — دو جلدیں، نئی دہلی، شاہ ولی اللہ اکیڈمی، ۱۹۹۱ء۔

قاسمی، غلام مصطفیٰ
سماجی انصاف اور اجتماعیت شاہ ولی اللہ کی نظر میں — حیدر آباد، شاہ ولی اللہ اکیڈمی، ۱۹۷۳ء۔

قاسمی، محمد سعود عالم
حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی قرآنی فکر کا مطالعہ — نئی دہلی، اسلامک بک فاؤنڈیشن، ۱۹۹۴ء، ۱۷۸۔

قاضی، جاوید
افکارِ شاہ ولی اللہ — لاہور، ادارہ ثقافت پاکستان، ۱۹۷۷ء، ۲۰۷۔

قریشی، طفیل احمد
اقتصادی مسائل اور ان کا حل شاہ ولی اللہ کی نظر میں — کراچی، ۱۹۷۰ء، ۱۲۴۔

کاندھلوی، محمد علی
شاہ ولی اللہ اور تقلید — سیالکوٹ، غیر مورخہ، ۱۶۰۔

گیلانی، مناظر احسن
تذکرہ حضرت شاہ ولی اللہ — حیدر آباد، نفیس اکیڈمی، ۱۹۸۳ء، ۳۰۴۔

محسنی، شمس الرحمٰن
شاہ ولی اللہ کے عمرانی نظریے — لاہور، سندھ ساگر اکیڈمی، ۱۹۴۶ء، ۱۴۵ص

محمد سرور
ارمغانِ شاہ ولی اللہ — لاہور، ادارہ اسلامیہ، ۱۹۷۲ء

مظاہری، عبد القیوم
شاہ ولی اللہ محدث دہلوی — کانپور، ادارہ معارف ملی، ۱۹۶۷ء، ۱۴۳ص

ندوی، سید ابوالحسن علی
تاریخ دعوت و عزیمت — جلد ۵، لکھنؤ، مجلس تحقیقات و نشریات اسلام، ۱۹۸۴ء، ۴۴۸ص

نظامی، خلیق احمد
شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات — دہلی، ندوۃ المصنفین، ۱۹۶۹ء

شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ پر مضامین

(الف) اردو کتب میں شامل مضامین

ابراہیم سیالکوٹی

شاہ ولی اللہ دہلوی — تاریخ اہل حدیث، نئی دہلی، مکتبہ التوحید، ۱۹۸۳ء، ۴۱۱-۴۱۶۔

اصلاحی، ضیاء الدین

حجۃ اللہ البالغہ میں علوم نبوی — حجۃ اللہ البالغہ - ایک تجزیاتی مطالعہ، مرتبہ: محمد یسین مظہر صدیقی، علی گڑھ ۲۰۰۲ء، ۷۹-۹۲۔

اصلاحی، ظفر الاسلام

حجۃ اللہ البالغہ اور المصالح العقلیہ للاحکام النقلیہ — حجۃ اللہ البالغہ - ایک تجزیاتی مطالعہ، ۲۵۷-۲۷۱۔

اعظمی، الطاف احمد

حجۃ اللہ البالغہ کے باب الایمان کا تنقیدی مطالعہ — حجۃ اللہ البالغہ - ایک تجزیاتی مطالعہ، ۱۲۸-۱۳۷۔

اکبر آبادی، سعید احمد

شاہ ولی اللہ دہلوی — علم و عمل، کراچی، اکیڈمی آف ایجوکیشنل ریسرچ، ۱۹۶۵ء، ۲۲۸-۲۲۹۔

شاہ ولی اللہ کا نظریہ اجتہاد — فکر اسلامی کی تشکیل جدید، مرتبہ ضیاء الحسن فاروقی و مشیر الحق، نئی دہلی، ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، ۱۹۷۸ء، ۲۸۱-۲۹۰۔

بدر عالم

شاہ ولی اللہ اور حکمران دہلی — حکایات و عظمت، رام پور، سید پبلیکیشنز، غیر مورخہ، ۸۰-۸۲۔

تجاروی، محمد مشتاق

الفاروق اور ازالۃ الخفاء — الفاروق-ایک مطالعہ، مرتب: محمد یلیین مظہر صدیقی و عبید اللہ فہد، علی گڑھ، ۲۰۰۲ء۔

حقیقتِ نبوت: حجۃ اللہ البالغہ اور دیگر تصنیفات شاہ کا مطالعہ — حجۃ اللہ البالغہ-ایک تجزیاتی مطالعہ، مرتب: محمد یلیین مظہر صدیقی، علی گڑھ، ۲۰۰۲ء۔

ثروت صولت

شاہ ولی اللہ اور تحریکِ جہاد — ملتِ اسلامیہ کی مختصر تاریخ، جلد دوم، دہلی: مرکزی مکتبہ اسلامی، ۱۹۹۴ء، ۳۹۶-۴۰۳۔

ثناء الحق

دہلی کے حالات اور شاہ ولی اللہ کا اثر — تحقیق وحدۃ الوجود والشہود، کراچی، پاکستان اکیڈمی، ۱۹۶۳ء، ۱۹-۲۱۔

حنیف، محمد عطاء اللہ

شاہ ولی اللہ دہلوی — اردو دائرۂ معارفِ اسلامیہ، جلد ۲۳، لاہور، دانش گاہ پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۸۹ء، ۳۹-۴۷۔

خورشید احمد

تحریکِ اسلامی: شاہ ولی اللہ سے علامہ اقبال تک کراچی، ادارہ مطبوعاتِ طلباء، ۱۹۶۶ء، ۱۶-۲۰۔

رحمان علی

مولانا شاہ ولی اللہ دہلوی — تذکرہ علمائے ہند، اردو ترجمہ محمد ایوب قادری، کراچی، پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی، ۱۹۶۱ء، ۵۴۲-۵۴۵۔

سراج الیقین، شاہ محمد

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی — شمس العارفین مع زیارت نامہ، لاہور، مکتبہ عزیزیہ، غیر مورخہ، ۲۵-۲۷۔

صباح الدین عبد الرحمٰن، سید

شاہ ولی اللہ کا احسان — ہندوستان کے سلاطین، علماء اور مشائخ کے تعلقات پر ایک نظر، اعظم گڑھ، دار المصنفین ۱۹۷۰ء، ۲۱۱-۲۱۶۔

صدیقی، ظفر احمد

حجۃ اللہ البالغہ اور علامہ شبلی نعمانی — حجۃ اللہ البالغہ — ایک تجزیاتی مطالعہ، ۲۴۶-۲۵۶۔

صدیقی، محمد یٰسین مظہر

الفاروق اور شاہ ولی اللہ — الفاروق — ایک مطالعہ،

حجۃ اللہ البالغہ کا سنہ تصنیف — حجۃ اللہ البالغہ — ایک تجزیاتی مطالعہ، ۱۰-۱۔

عاصم، عبید اقبال

زکوٰۃ اور تزکیہ نفس: حجۃ اللہ البالغہ کی ایک بحث — حجۃ اللہ البالغہ — ایک تجزیاتی مطالعہ، ۱۷۴-۱۸۴۔

عبد الباری، سید

شاہ ولی اللہ اسلوب بیان (حجۃ اللہ البالغہ کی روشنی میں) — حجۃ اللہ البالغہ — ایک تجزیاتی مطالعہ، ۴۶-۵۹۔

عزیز احمد

ولی اللٰہی تحریک — ہند و پاک میں اسلامی کلچر، اردو ترجمہ جمیل جالبی، دہلی، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۹۱ء، ۳۰۹-۳۳۴۔

فلاحی، انجم آرا

حقوقِ زوجیت کے اسرار و حِکم حجۃ اللہ البالغہ کے حوالے سے — حجۃ اللہ البالغہ — ایک تجزیاتی مطالعہ، ۲۳۷-۲۴۵۔

فلاحی، توقیر عالم

شاہ صاحب اور ان کا مطالعہ قرآن (حجۃ اللہ البالغہ کے حوالے سے) — حجۃ اللہ البالغہ — ایک تجزیاتی مطالعہ، ۶۷-۷۸۔

فہد، عبید اللہ
شاہ ولی اللہ دہلوی تحریکِ دعوت و جہاد (برِ صغیر کے تناظر میں)
دہلی، ہندوستان پبلیکیشنز، ۱۹۸۴ء، ۱۲۲–۱۲۸

شاہ ولی اللہ دہلوی کے سیاسی افکار حجۃ اللہ البالغہ – ایک تجزیاتی مطالعہ، ۲۱۱–۲۲۱

قاسمی، محمد سلیم
حجۃ اللہ البالغہ کی احادیث کا درایتی تجزیہ حجۃ اللہ البالغہ – ایک تجزیاتی مطالعہ، ۹۲–۱۰۱

کاکوروی، مسعود انور علوی
شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور حقیقتِ روح حجۃ اللہ البالغہ – ایک تجزیاتی مطالعہ، ۱۱۸–۱۲۷

کاندھلوی، نور الحسن راشد
حجۃ اللہ البالغہ کے مخطوطے، طباعتیں،
خلاصے اور ترجمے حجۃ اللہ البالغہ – ایک تجزیاتی مطالعہ، ۱۱–۳۹

مبارکپوری، رضاء اللہ محمد ادریس
حجۃ اللہ البالغہ: ابواب الفتن کا مطالعہ حجۃ اللہ البالغہ – ایک تجزیاتی مطالعہ، ۱۸۵–۲۱۰

محمد اکرام، شیخ
امام الہند شاہ ولی اللہ روڈ کوثر، دہلی، تاج کمپنی، ۱۹۸۷ء، ۵۲۸–۵۹۷

محمد سلیمان
حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کربلا سے بالاکوٹ تک، دہلی، مرکزی مکتبہ
اسلامی، ۱۹۷۱ء، ۱۹۳–۲۰۴

ندوی، احسان اللہ خاں
حجۃ اللہ البالغہ اور علماء اہل حدیث حجۃ اللہ البالغہ – ایک تجزیاتی مطالعہ، ۲۷۲–۲۷۷

ندوی، جمشید احمد
حجۃ اللہ البالغہ کے مصادر حجۃ اللہ البالغہ – ایک تجزیاتی مطالعہ، ۴۰–۴۵

ندوی، سرور عالم

حجۃ اللہ البالغہ اور ارکانِ اربعہ ایک تجزیاتی مطالعہ — حجۃ اللہ البالغہ – ایک تجزیاتی مطالعہ، ۱۶۱–۱۷۳۔

ندوی، محمد اجتباء

حکیم الاسلام امام شاہ ولی اللہ دہلوی — تاریخ فکر اسلامی، نئی دہلی، المرکز العلمی، ۱۹۹۸ء، ۱۰۲–۱۰۶۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور ان کا نظریہ ارتفاقات — حجۃ اللہ البالغہ – ایک تجزیاتی مطالعہ، ۲۳۲–۲۳۶۔

ندوی، محمد رضی الاسلام

حجۃ اللہ البالغہ میں قرآن کریم سے استشہاد — حجۃ اللہ البالغہ – ایک تجزیاتی مطالعہ، ۶۰–۶۶۔

ندوی، محمد فہیم اختر

حجۃ اللہ البالغہ اور استنباطِ شرائع — حجۃ اللہ البالغہ – ایک تجزیاتی مطالعہ، ۱۳۸–۱۶۰۔

نذیر احمد عبد الحمید

منصبِ رسالت اور اس کی حجیت — حجۃ اللہ البالغہ – ایک تجزیاتی مطالعہ، ۱۱۰–۱۱۷۔

فہرستِ مضامین

(ب) رسائل

آزاد، ابوالکلام

شاہ ولی اللہ کا مقامِ عظمت — الرحیم، جلد ۱، شمارہ ۷، دسمبر ۱۹۶۳ء، ۴۹-۵۸۔

ابو سلمان

حضرت شاہ ولی اللہ کے سیاسی حالات — الرحیم، جلد ۴، شمارہ ۲، جولائی ۱۹۶۶ء، ۱۴۵-۱۵۲۔
جلد ۴، شمارہ ۳، اگست ۱۹۶۶ء، ۸۷-۱۷۷۔
جلد ۴، شمارہ ۴، ستمبر ۱۹۶۶ء، ۱۸۳-۱۸۵۔

حضرت شاہ ولی اللہ کے عہد کے اخلاقی اور مذہبی حالات — الرحیم، جلد ۴، شمارہ ۶، نومبر ۱۹۶۶ء، ۴۰۵-۴۲۲۔

مدارجِ انسانیت: شاہ ولی اللہ کے افکار کی روشنی میں — الرحیم، جلد ۲، شمارہ ۳، اگست ۱۹۶۴ء، ۳۳-۴۳۔

ابو نظر، سید

شاہ ولی اللہ دہلوی اور ان کی بعض خصوصیات — الفرقان، (شاہ ولی اللہ نمبر) ۱۴۱ء، ۳۷۶-۳۸۱۔

اختر، محمد شفیع

شاہ ولی اللہ دہلوی کی تجدیدی خدمات — فاران، جلد ۱۱، شمارہ ۱۲، دسمبر ۱۹۶۹ء، ۱۵-۱۸۔

اصلاحی، ضیاء الدین

فقہی اور فروعی اختلافات کے اسباب: افاداتِ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی — برہان، جلد ۱۱۸، شمارہ ۱-۳، جنوری-مارچ ۱۹۹۶ء، ۶-۱۹۔

اعظمی، اقتیاز احمد

شاہ ولی اللہ دہلوی اور سماجی و سیاسی اصلاح — برہان، جلد ۱۰۴، شمارہ ۶، دسمبر ۱۹۸۹ء، ۸-۲۲۔

اکبر آبادی، سعید احمد

شاہ ولی اللہ: انقلابی یا مجدد — الفرقان، (شاہ ولی اللہ نمبر)، ۱۹۴۱ء، ۳۵۱-۳۵۷۔

الٰہی بخش، جے۔ اے

شاہ ولی اللہ کے معاشی ارتقاء کے فلسفے پر ایک تقابلی وتعارفی نوٹ — الرحیم، جلد ۶، شمارہ ۱، جون ۱۹۶۸ء، ۲۹-۴۲۔

بقاء، محمد مظہر

شاہ ولی اللہ دہلوی اور علوم القرآن — میثاق، جلد ۲۳، شمارہ ۲-۷، فروری-جولائی ۱۹۷۳ء، ۱۱۱-۱۳۷۔

شاہ ولی اللہ کے فقہی رجحانات: المصفیٰ اور المسوّی کی روشنی میں — الرحیم، جلد ۳، شمارہ ۱، جون ۱۹۶۵ء، ۲۵-۳۷۔

برکاتی، محمود احمد

سوانح شاہ ولی اللہ کا ایک اہم ماخذ — نگار، اپریل ۱۹۶۷ء، ۱۳-۴۴۔

شاہ ولی اللہ کے حالات شاہ عبدالعزیز کی زبانی — الرحیم، جلد ۴، شمارہ ۹، فروری ۱۹۶۷ء، ۶۶۲-۶۶۷۔

شاہ محمد محدث دہلوی، شاہ ولی اللہ کے گمنام فرزند — الرحیم، جلد ۳، شمارہ ۲، جولائی ۱۹۶۵ء، ۱۱۱-۱۱۶۔

بروہی، عبدالفرید

شاہ ولی اللہ کی علمی وفکری خدمات — الدعوت، جلد ۸، شمارہ ۳، اگست ۲۰۰۱ء، ۳۹-۴۸۔

بھٹ، ایم۔ آئی

مناسک حج شاہ ولی اللہ کی نظر سے — المعارف، جلد ۱۳، شمارہ ۱۱، نومبر ۱۹۸۰ء، ۳۵-۴۰۔

بیگ، مرزا محمد علی

شاہ ولی اللہ کی تعلیمات کے اقتصادی پہلو — الرحیم، جلد ۲، شمارہ ۱، جون ۱۹۶۸ء، ۱۱-۲۸۔

تصدق حسین

شاہ ولی اللہ کی علمیت — برہان، جلد ۸۴، شمارہ ۶، جون ۱۹۸۰ء، ۲۷-۴۱۔

تقی الدین

حضرت شاہ ولی اللہ اور علم حدیث — برہان، جلد ۵۹، شمارہ ۴، اکتوبر ۱۹۶۷ء، ۲۰۸-۲۱۹۔

جمیل احمد

شریعت، طریقت اور حقیقت شاہ ولی اللہ کی نظر میں — سلسبیل، جلد ۴، شمارہ ۱۲، فروری ۱۹۶۷ء، ۴۹-۵۴۔

چشتی، عبدالحلیم

تذکرہ خانوادۂ ولی اللہ از یادگار دولی — الرحیم، جلد ۵، شمارہ ۱۰، مارچ ۱۹۶۸ء، ۳۹-۴۷۔

شاہ ولی اللہ اور شاہ رفیع الدین — الرحیم، جلد ۳، شمارہ ۱۲، مئی ۱۹۶۶ء، ۲۹-۴۸۔

جاوید، محمد خالد

مختلف پیشوں کی اہمیت اور ان کی مناسب تقسیم شاہ ولی اللہ کی نظر سے — المعارف (خصوصی شمارہ)، اگست ۱۹۸۷ء، ۵۱-۶۲۔

خاں، شمس تبریز

حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی: شخصیت اور کارنامے — اسلام اور عصر جدید، جلد ۸، شمارہ ۴، اکتوبر ۱۹۷۶ء، ۳۵-۵۶۔

خاں، عمر فاروق

شاہ ولی اللہ کی سیاستِ عملی — الرحیم، جلد ۲، شمارہ ۴، ستمبر ۱۹۶۴ء، ۲۴-۳۴۔

خاں، محمد ذکاء اللہ

حضرت شاہ ولی اللہ کی دعوت اور علمائے کرام — الفرقان، جلد ۸، شمارہ ۸، ۱۳۶۰ھ، ۱۶-۲۴۔

خاں، محمد عضد الدین

حضرت شاہ ولی اللہ اور شاہ عبد العزیز محدث دہلوی — الرحیم، جلد ۲، شمارہ ۱۰، مارچ ۱۹۶۵ء، ۲۳-۳۲۔

حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی اور حضرت شاہ عبد العزیز محدث دہلوی سے متعلق چند غلط روایات — برہان، جلد ۵۳، شمارہ ۵، نومبر ۱۹۶۴ء، ۲۹۳-۳۰۲۔

خانوادۂ شاہ ولی اللہ سے متعلق دو روایتوں کی تحقیق و تنقید — برہان، جلد ۵۸، شمارہ ۵، مئی ۱۹۶۷ء، ۲۶۱-۲۷۳۔

خواجہ عبد الواحد

عصر حاضر کا جلیل القدر مفکر: شاہ ولی اللہ دہلوی — الرحیم، جلد ۱، شمارہ ۵، اکتوبر ۱۹۶۳ء، ۵۳-۶۰۔

خیر محمد

حضرت شاہ ولی اللہ اور تقلید — الفرقان (شاہ ولی اللہ نمبر)، ۱۹۴۱ء، ۳۹۴-۴۰۰۔

دہلوی، عبد الوہاب

حضرت امام شاہ ولی اللہ دہلوی — ضیاء وجیہ، جلد ۲، شمارہ ۳، جولائی - ستمبر ۱۹۹۱ء، ۵۵-۶۲۔

ڈار، بشیر احمد

شاہ ولی اللہ: سوانح حیات اور ماحول — الرحیم، جلد ۳، شمارہ ۸، جنوری ۱۹۶۶ء، ۵۲-۵۷۔

ڈار، ثریا

سید المفسر شاہ ولی اللہ دہلوی — المعارف، جلد ۱۶، شمارہ ۸، اگست ۱۹۸۳ء، ۹-۲۰۔

رانا سروری

شاہ ولی اللہ کے سیاسی افکار و نظریات — المعارف، جلد ۱۸، شمارہ ۱۰، اکتوبر ۱۹۸۵ء، ۲۶-۳۰۔

رشید احمد
شاہ ولی اللہ کے سیاسی افکار — ثقافت، جلد ۷، شمارہ ۶، جون ۱۹۵۹ء، ۲۳-۳۸۔
جلد ۷، شمارہ ۷، جولائی ۱۹۵۹ء، ۱۹-۳۰۔

رضوی، سید ابوالنظر
شاہ ولی اللہ اور ان کی بعض علمی خصوصیات — برہان، جلد ۱۱، شمارہ ۱، جولائی ۱۹۴۳ء، ۵-۲۳۔
جلد ۱۱، شمارہ ۲، اگست ۱۹۴۳ء، ۸۵-۱۰۵۔

سعید، محمد یوسف
امام شاہ ولی اللہ اور حنفیت — بینات، جلد ۵۸، شمارہ ۲، جولائی ۱۹۹۵ء، ۳۰-۴۰۔
جلد ۵۸، شمارہ ۳، اگست ۱۹۹۵ء، ۴۰-۵۰۔

سفیر اختر
شاہ ولی اللہ دہلوی کی تصنیفات کے قلمی نسخے پاکستان کے کتب خانوں میں — فکر و نظر (پاکستان)، جلد ۳۸، شمارہ ۴، اپریل-جون ۲۰۰۱ء۔

سندھی، عبید اللہ
شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک — برہان، جلد ۱۰، شمارہ ۱۱، مئی ۱۹۴۳ء، ۳۲۵-۳۴۷۔
شاہ ولی کا نظریہ انقلاب — طلوع اسلام، جلد ۱۷، شمارہ ۷، جولائی ۱۹۶۴ء، ۵۷-۶۴۔

سواتی، عبد الحمید
حکمت ولی اللہی کے شارحین — الرحیم، جلد ۱، شمارہ ۲، جولائی ۱۹۶۳ء، ۵۴-۶۷۔

سیدہ حنا
ترجمۃ القرآن: شاہ ولی اللہ کی ایک اہم ملی خدمت — الرحیم، جلد ۶، شمارہ ۲-۳، جولائی-اگست ۱۹۶۷ء، ۸۵-۱۰۴۔

سیوہاروی، حفظ الرحمٰن

حضرت شاہ ولی اللہ اور مقدمہ ترجمۃ القرآن — برہان، جلد ۱۵، شمارہ ۴، اکتوبر ۱۹۴۵ء، ۲۳۲-۲۴۸۔
جلد ۱۵، شمارہ ۵، نومبر ۱۹۴۵ء، ۲۹۴-۳۰۰۔

حضرت شاہ ولی اللہ کا ایک خاص نظریہ: علم الاخلاق اور علم المعیشت کا باہمی ربط — الفرقان (شاہ ولی اللہ نمبر)، ۱۹۴۱ء، ۳۳۶-۳۴۷۔

شاہد علی، سید

شاہ ولی اللہ: ایک شخصیت ایک تحریک — اسلام اور عصر جدید، جلد ۲۹، شمارہ ۴، اکتوبر ۱۹۹۷ء، ۹۷-۱۱۸۔

شبلی، ابو بکر

امروٹ شریف سندھ میں علومِ ولی اللّٰہی کی تعلیم — الرحیم، جلد ۱، شمارہ ۴، ستمبر ۱۹۶۳ء، ۳۰-۳۷۔

شمس کنول

شاہ ولی اللہ — گگن، جلد ۱۳، شمارہ ۲-۴ (ہندوستانی مسلمان نمبر)، فروری-اپریل ۱۹۸۵ء، ۴۲۹-۴۳۰۔

صبر حدی، محمد صابر

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی — تہذیب الاخلاق، جلد ۴، شمارہ ۱۸، ستمبر ۱۹۸۵ء، ۱۷-۱۹۔

صدیقی، عبد الواحد

شاہ ولی اللہ کا تصورِ دولت — الرحیم، جلد ۶، شمارہ ۱، جون ۱۹۶۸ء، ۶۹-۷۴۔
شاہ ولی اللہ کی اصطلاحات — الرحیم، جلد ۲، شمارہ ۱۰، مارچ ۱۹۶۴ء، ۶۱-۶۶۔
شاہ ولی اللہ کے بعض عمرانی اصطلاحات — الرحیم، جلد ۳، شمارہ ۱، جون ۱۹۶۴ء، ۶۷-۷۴۔

صدیقی، محمد صہیب

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی — تہذیب الاخلاق، جلد ۱۱، شمارہ ۲، فروری ۱۹۹۲ء، ۴۹-۵۲۔

صدیقی، محمد نعیم

خانوادہ شاہ ولی اللہ اور علم حدیث — فاران، جلد ۱۹، شمارہ ۵، اگست ۱۹۶۷ء، ۲۶-۵۲۔

درس نظامی اور شاہ ولی اللہ دہلوی — اسلام اور عصر جدید، جلد ۳، شمارہ ۳، جولائی ۱۹۷۱ء، ۴۵-۵۶۔

شاہ ولی اللہ بحیثیت ادیب و شاعر — فاران، جلد ۲۰، شمارہ ۸، نومبر ۱۹۶۸ء، ۱۶-۲۱۔

صدیقی، محمد یٰسین مظہر

حجۃ اللہ البالغہ کا سنہ تصنیف — معارف، جلد ۱۶۲، شمارہ مارچ ۲۰۰۲ء،

شاہ ولی اللہ دہلوی اور سرسید — مجلہ علوم اسلامیہ (خصوصی شمارہ: سرسید اور علوم اسلامیہ)، ۲۰۰۱ء، ۵۳-۱۱۲۔

شاہ ولی اللہ دہلوی کا اصل نام — معارف، جلد ۱۶۱، شمارہ ۴، اکتوبر ۲۰۰۱ء، ۲۸۷-۳۰۸۔

ظفیر الدین احمد

ترجمہ قرآن اور حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی — دار العلوم دیوبند، جلد ۶، شمارہ ۱، مارچ ۱۹۸۱ء، ۷۴-۷۶۔

عبد الغفور

شاہ ولی اللہ کا سفر حرمین اور اس کے تعلیمی اثرات — الرحیم، جلد ۴، شمارہ ۳، اگست ۱۹۶۶ء، ۱۹۹-۲۲۹۔

عبد القیوم

اسلامی علوم کی ترویج میں شاہ ولی اللہ کی خدمات — ثقافت، جلد ۱۶، شمارہ ۴، اپریل ۱۹۶۷ء، ۲۳-۳۲۔

عتیق احمد

خانوادۂ شاہ ولی اللہ اور تحریکِ سید احمد کے اثرات — الفرقان، جلد ۵۸، شمارہ ۶، جون ۱۹۹۰ء، ۲۷-۳۷۔

مدارجِ انسانیت شاہ ولی اللہ کے افکار کی روشنی میں — الرحیم، جلد ۲، شمارہ ۳، اگست ۱۹۶۴ء، ۳۳-۴۳۔

عتیق فکری

شاہ ولی اللہ کا نظریہ زماں و مکاں — اقبال ریویو، جلد ۱۰، شمارہ ۲، ۱۹۷۰ء، ۵۰-۵۹۔

عثمانی، ظفر احمد

شاہ ولی اللہ کی خدمتِ حدیث — معارف، جلد ۵۳، شمارہ ۵، مئی ۱۹۴۴ء، ۳۴۰-۳۵۵۔
جلد ۵۳، شمارہ ۶، جون ۱۹۴۴ء، ۴۰۵-۴۲۰۔

علوی، ایم۔ اے

حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کے گمنام خلیفہ حافظ عبدالنبیؒ — برہان، جلد ۹۱، شمارہ ۳، ستمبر ۱۹۸۳ء، ۵۳-۶۰۔

دو معاصرین: شاہ ولی اللہ دہلوی اور مرزا مظہر جانِ جاناں کے باہمی روابط — برہان، جلد ۹۲، شمارہ ۳، مارچ ۱۹۸۴ء، ۲۴-۳۴

عراقی، عبدالرشید

شاہ ولی اللہ دہلوی اور ان کی علمی خدمات — بینات، جلد ۴۶، شمارہ ۵، اکتوبر ۱۹۸۵ء، ۱۰-۱۸۔

عمری، اظہار اثر

شاہ ولی اللہ احیائے نظامِ اسلامی کے علمبردار — الرشاد، جولائی ۱۹۸۶ء، ۱۹-۲۸، اگست ۱۹۸۶ء، ۳۰-۳۹۔

عمری، محمد عارف
شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی قرآنی خدمات پر ایک نظر — الرشاد، جلد ۳۹، شمارہ ۲۳۰، جون ۲۰۰۰ء، ۱۹-۲۸۔

فاروقی، ابوالحسن زید
حضرت شاہ ولی اللہ اور القول الجلی — قاری، جلد ۶، شمارہ ۴، ستمبر ۱۹۸۹ء، ۲۶-۳۲۔

فاروقی، ضیاء الحسن
شاہ ولی اللہ دہلوی — اسلام اور عصر جدید، جلد ۱۶، شمارہ ۴، اکتوبر ۱۹۸۴ء، ۵-۱۴۔

فاروقی، عباد اللہ
شاہ ولی اللہ کا تصور روح — الرحیم، جلد ۳، شمارہ ۴، ستمبر ۱۹۶۵ء، ۲۷۷-۲۹۴۔

فاروقی، عبدالحیٔ
شاہ ولی اللہ کا نظریہ تصوف — الحق، جلد ۱۵، شمارہ ۷، مارچ-اپریل ۱۹۸۰ء، ۶۳-۶۵۔

فریدی، نسیم احمد
حضرت شاہ ولی اللہ اور ان کا خاندان — الفرقان، جلد ۴۵، شمارہ ۲-۳، فروری-مارچ ۱۹۷۷ء، ۲۵-۳۱۔

شاہ ابو سعید حسنی رائے بریلوی کے روابط شاہ ولی اللہ اور ان کے خاندان سے: مراسلات کی روشنی میں — الرحیم، جلد ۳، شمارہ ۱، جون ۱۹۶۵ء، ۶۷-۷۴۔
جلد ۳، شمارہ ۲، جولائی ۱۹۶۵ء، ۹۵-۱۱۰۔
جلد ۳، شمارہ ۳، اگست ۱۹۶۵ء، ۲۰۷-۲۲۵۔

فضل الرحمٰن
شاہ ولی اللہ دہلوی: ایک اجمالی تعارف — تہذیب الاخلاق، جلد ۱، شمارہ ۳، مارچ ۱۹۸۲ء، ۱۹-۲۰۔

فلاحی، انجم آرا

مسلم خواتین کی بیداری — تہذیب الاخلاق، جلد ۲۰، شمارہ ۱۱، نومبر ۲۰۰۱ء، ۶۰-۶۴۔

فلاحی، ضیاء الدین

شاہ ولی اللہ کی قرآنی خدمات اور ان کے اثرات — حیاتِ نو، جلد ۷، شمارہ ۱۰، اکتوبر ۱۹۹۲ء، ۱۲-۲۵

فہد، عبید اللہ

شاہ ولی اللہ کا اصل کارنامہ — ماہنامہ خبر نامہ، فروری ۱۹۸۱ء، ۲۱-۲۶۔

قادری، فروغ احمد

شاہ ولی اللہ کی سوانحِ حیات۔ — فکر و نظر (پاکستان)، جلد ۲۴، شمارہ ۴، اپریل-جون ۱۹۸۷ء، ۸۷-۱۰۲۔

قادری، محمد ایوب

شاہ ولی اللہ سے منسوب تصانیف — الرحیم، جلد ۲، شمارہ ۱، جون ۱۹۶۴ء، ۱۴-۲۶۔

قاسمی، عتیق احمد

حضرت شاہ ولی اللہ کے دو نادر مجموعہ مکاتیب — الفرقان، جلد ۶۱، شمارہ ۸-۹، ستمبر-اکتوبر ۱۹۹۳ء، ۸۸-۹۷۔

قاسمی، غلام مصطفیٰ

شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ — الرحیم، جلد ۱، شمارہ ۱، جون ۱۹۶۳ء، ۴۵-۵۵۔

شاہ ولی اللہ کی تالیفات پر ایک نظر — الرحیم، جلد ۳، شمارہ ۴، ستمبر ۱۹۶۵ء، ۳۰۷-۳۱۷۔

جلد ۳، شمارہ ۵-۶، اکتوبر-نومبر ۱۹۶۵ء، ۳۶۱-۳۷۱

جلد ۳، شمارہ ۹، فروری ۱۹۶۶ء، ۵۸۱-۵۹۳۔

جلد ۳، شمارہ ۱۱، اپریل ۱۹۶۶ء، ۸۶۵-۸۷۰۔

جلد ۳، شمارہ ۱۲، مئی ۱۹۶۶ء، ۸۷۵-۸۸۰۔

جلد ۴، شمارہ ۱، جون ۱۹۶۷ء، ۳۱-۳۶۔

شریعت کا جادۂ قومیت شاہ ولی اللہ کی نظر میں الفرقان، جلد ۳۲، شمارہ ۸، جنوری ۱۹۶۵ء، ۳۴-۴۶۔
جلد ۳۲، شمارہ ۹، فروری ۱۹۶۵ء، ۲۵-۳۲۔
علمائے سندھ اور شاہ ولی اللہ کے علمی روابط الرحیم، جلد ۱، شمارہ ۷، دسمبر ۱۹۶۳ء، ۱۹-۲۹۔

قاسمی، محمد اعظم

عالم اسلام میں احیائی فکر کی مشترک بنیادیں
(ولی اللہی، وہابی اور سنوسی تحریک کا مطالعہ) تحقیقات اسلامی علیگڑھ، جلد ۴، شمارہ ۴، اکتوبر ۱۹۸۵ء، ۳۹۵-۴۰۹۔

قاسمی، محمد سعود عالم

شاہ ولی اللہ اور سرسید کی تفسیری خدمات کا موازنہ تہذیب الاخلاق، جلد ۱۷، شمارہ ۱۰، اکتوبر ۱۹۹۸ء، ۳۰-۴۷۔
شاہ ولی اللہ کی خدمات کا جائزہ زندگی نو، جلد ۸، شمارہ ۳، مارچ ۱۹۹۷ء، ۲۶-۳۷۔
شاہ ولی اللہ کے حالات زندگی زندگی نو، جلد ۸، شمارہ ۲، فروری ۱۹۹۷ء، ۳۲-۴۰۔

قریشی، طفیل احمد

شاہ ولی اللہ کا تصور اخلاقیات الرحیم، جلد ۳، شمارہ ۳، اگست ۱۹۶۵ء، ۲۲۶-۲۳۳۔

کاظم علی

حضرت شاہ ولی اللہ کی قرآنی خدمات الرحیم، جلد ۶، شمارہ ۱، جون ۱۹۶۸ء، ۴۵-۵۱۔

کاندھلوی، نورالحسن راشد

خانوادۂ شاہ ولی اللہ کی زریں شاخیں اور ان کے نسبی سلسلے برہان، جلد ۸۸، شمارہ ۱، جنوری ۱۹۸۲ء، ۸۲-۹۰۔
جلد ۸۸، شمارہ ۲، فروری ۱۹۸۲ء، ۸۴-۹۵۔
شاہ ولی اللہ کی تاریخ وفات اور ان کے اہل خاندان کے مزارات اور ان کے کتبے برہان، جلد ۹۱، شمارہ ۱، جولائی ۱۹۸۳ء، ۲۱-۳۸۔

کرم شاہ

حضرت شاہ ولی اللہ اور برِ صغیر کی حکومتیں — قاری (حضرت شاہ ولی اللہ نمبر)، جلد ۶، شمارہ ۵، ستمبر ۱۹۸۹ء، ۱۹-۲۲۔

کریمی، احمد حسین جعفری

امام شاہ ولی اللہ دہلوی — اسلام اور عصر جدید، جلد ۱۶، شمارہ ۴، اکتوبر ۱۹۸۴ء، ۳۱-۵۴۔

کلیم الرحمٰن

اشاعتِ قرآن اور شاہ ولی اللہ کا اصلی کارنامہ — زندگی نو، جلد ۲۵، شمارہ ۳، مارچ ۱۹۹۹ء، ۲۷-۳۳۔

کمالی، صبیح احمد

حکمتِ ولی اللٰہی میں تاریخ کا مرتبہ — مجلّہ علوم اسلامیہ، جلد ۴، شمارہ ۱، جون ۱۹۶۳ء، ۱۳-۲۴۔

جلد ۶، شمارہ ۱-۲، ۱۹۶۵ء، ۱-۴۹۔

جلد ۷، شمارہ ۱-۴، ۱۹۶۶ء، ۱-۵۲۔

گیلانی، مناظر احسن

آغوشِ موج کا ایک اور تابندہ یا اسلامی ہند کے طوفانی عہد میں خدا کا ایک وفادار بندہ — الفرقان (شاہ ولی اللہ نمبر)، ۱۹۴۱ء، ۱۱۴-۱۳۵۔

ماہر القادری

مجددِ وقت حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی — الفرقان (شاہ ولی اللہ نمبر)، ۱۹۴۱ء، ۳۵۸-۳۵۹۔

مجیب اشرف

حضرت شاہ ولی اللہ کے سیاسی افکار — جامعہ، جلد ۵۲، شمارہ ۱، جولائی ۱۹۶۵ء، ۴۵-۵۳۔

محمد اسلم

شاہ ولی اللہ کے تجدیدی کارنامے — الرحیم، جلد ۶، شمارہ ۱، جون ۱۹۶۴ء، ۵۲-۶۸۔

شاہ ولی اللہ دہلوی اور مسلمانان جنوب ایشیا کی نشاۃ ثانیہ — تہذیب الاخلاق، جلد ۱۴، شمارہ ۲، فروری ۱۹۹۷ء، ۷-۱۴۔

محمد امین

شاہ ولی اللہ اور اسلامی حدود — فکر و نظر، جلد ۳۲، شمارہ ۲، دسمبر ۱۹۹۴ء، ۵۹-۷۴۔

شاہ ولی اللہ کے معاشی افکار — الولی، ستمبر ۱۹۸۴ء، ۳۲-۵۲

محمد جعفر

نسب امام شاہ ولی اللہ اور شاہ عبدالعزیز — المعارف، جلد ۲، شمارہ ۱۱، نومبر ۱۹۶۹ء، ۲۸-۳۴۔

محمد سرور

شاہ ولی اللہ اور اسلامی سوشلزم — نصرت، ستمبر-اکتوبر ۱۹۶۶ء، ۱۶۵-۱۷۲۔

شاہ ولی اللہ کا خصوصی طریقہ فکر — الرحیم، جلد ۳، شمارہ ۷، دسمبر ۱۹۶۵ء، ۳۶۵-۳۶۸۔

فکر ولی اللّٰہی کا بنیادی نقطہ — الرحیم، جلد ۱، شمارہ ۱۰، مارچ ۱۹۶۴ء، ۳۱-۳۹۔

محمد عبداللہ

شاہ ولی اللہ اور علوم نقلیہ — الرحیم، جلد ۱، شمارہ ۴، ستمبر ۱۹۶۳ء، ۴۸-۵۳

علوم عقلیہ اور خانوادۂ ولی اللہ — الرحیم، جلد ۱، شمارہ ۳، اگست ۱۹۶۳ء، ۹-۱۶۔

علوم کشفیہ اور شاہ ولی اللہ — الرحیم، جلد ۱، شمارہ ۳، اگست ۱۹۶۳ء، ۳۳-۳۷

علوم ولی اللّٰہی — الرحیم، جلد ۱، شمارہ ۵، اکتوبر ۱۹۶۳ء، ۳۱-۴۵۔

محمد میاں

حضرت شاہ ولی اللہ اور شیعیت — الفرقان، جلد ۸، شمارہ ۲-۳، ۱۳۶۰ھ، ۳۲-۴۷۔

محمد یوسف

امام شاہ ولی اللہ اور حنفیت — الفرقان (شاہ ولی اللہ نمبر)، ۱۹۴۱ء، ۳۸۲-۳۹۲۔

مقصود علی

زمین کی ملکیت حضرت شاہ ولی اللہ کی نظر میں	طلوعِ اسلام، جلد ۷، شمارہ ۵، مئی ۱۹۵۴ء، ۲۳-۳۳۔

ملا واحدی

شاہ ولی اللہ صاحب	فیض الاسلام، اکتوبر ۱۹۶۱ء، ۲۵-۳۱۔

مودودی، سید ابو الاعلیٰ

منصبِ تجدید کی حقیقت اور تاریخِ تجدید میں شاہ ولی اللہ کا مقام	الفرقان (شاہ ولی اللہ نمبر)، ۱۹۴۱ء، ۵۶-۱۱۲۔

ندوی، سید ابو الحسن علی

اجتہاد اور تقلید: ابنِ تیمیہ اور شاہ ولی اللہ کی نظر میں	چراغِ راہ، جلد ۲۱، شمارہ ۶، ۱۹۵۸ء، ۲۱-۱۱۴۔
شاہ ولی اللہ اور ان کی کتاب حجۃ اللہ البالغہ	الحق، جلد ۱۹، شمارہ ۵، فروری ۱۹۸۴ء، ۷-۴۹۔
شاہ ولی اللہ صاحب بحیثیت مصنف	الفرقان (شاہ ولی اللہ نمبر)، ۱۹۴۱ء، ۳۵۹-۳۶۸۔
شاہ ولی اللہ کا مجاہدانہ اور قائدانہ کارنامہ	فکر و نظر، جلد ۲۲، شمارہ ۴، اکتوبر ۱۹۸۵ء، ۱۳-۱۹۔

ندوی، سید سلیمان

شاہ ولی اللہ ایک شاعر کی حیثیت سے	معارف، جلد ۲، شمارہ ۲، اگست ۱۹۱۷ء، ۱۷-۲۳۔
ہندوستان میں اسلامی حکومت کے زوال کا سبب شاہ ولی اللہ کی نظر میں	الفرقان (شاہ ولی اللہ نمبر)، ۱۹۴۱ء، ۳۴۸-۳۵۰۔

ندوی، محمد اویس

شاہ ولی اللہ کا ایک علمی ماخذ	الفرقان (شاہ ولی اللہ نمبر)، ۱۹۴۱ء، ۳۶۹-۳۷۴۔

ندوی، محمد حنیف

شاہ ولی اللہ کا مکتوبِ مدنی (اردو ترجمہ)	اقبال، جلد ۱۲، شمارہ ۴، اپریل ۱۹۶۴ء، ۱-۲۳۔

ندوی، مسعود عالم

امام ولی اللہ دہلوی سے پہلے اسلامی ہند کا دینی و تدریجی ارتقاء	الفرقان (شاہ ولی اللہ نمبر)، ۱۹۴۱ء، ۳۳-۵۵۔
شاہ ولی اللہ دہلوی اور ان کی سیاسی تحریک	معارف، جلد ۵۱، شمارہ ۲، فروری ۱۹۴۳ء، ۹۸-۱۳۵۔
	جلد ۵۱، شمارہ ۳، مارچ ۱۹۴۳ء، ۱۸۱-۲۱۸۔
	جلد ۵۱، شمارہ ۴، اپریل ۱۹۴۳ء، ۲۷۳-۲۷۹۔
	جلد ۵۱، شمارہ ۵، مئی ۱۹۴۳ء، ۳۴۷-۳۶۱۔
شاہ ولی اللہ دہلوی	حیاتِ نو، جلد ۲، شمارہ ۱، جنوری ۱۹۷۹ء، ۲۳-۲۹۔

نعمانی، محمد منظور

شاہ ولی اللہ اور ان کے کام کا ایک مختصر تعارف	الفرقان (شاہ ولی اللہ نمبر)، ۱۹۴۱ء، ۱۰۴-۲۲۶۔

نعمانی، محمد ولی

قرآنی آیتوں کا ربط حضرت شاہ ولی اللہ کی نظر میں	الرحیم، جلد ۴، شمارہ ۴، ستمبر ۱۹۶۶ء، ۲۹۹-۳۱۳۔

نفیسہ رحمان

شاہ ولی اللہ کے عمرانی نظریات اور جدید مسائل	حکمتِ قرآن، جلد ۱۸، شمارہ ۱، اپریل ۱۹۹۹ء، ۸۷-۹۱۔

نور محمد

تاریخ شاہ ولی اللہ کا ہدف	الحق، جلد ۲۷، شمارہ ۷، اپریل ۱۹۹۲ء، ۳۷-۵۳۔

ہالیپوتہ، عبد الواحد

شاہ ولی اللہ کا فلسفہ	الرحیم، جلد ۴، شمارہ ۱، جون ۱۹۶۶ء، ۵-۱۵۔
	جلد ۴، شمارہ ۲، جولائی ۱۹۶۶ء، ۱۲۴-۱۴۰۔
	جلد ۴، شمارہ ۳، اگست ۱۹۶۶ء، ۱۶۵-۱۷۵۔
	جلد ۴، شمارہ ۴، ستمبر ۱۹۶۶ء، ۲۴۵-۲۶۰۔

جلد ۴، شمارہ ۵، اکتوبر ۱۹۶۶ء، ۳۹۰-۳۹۲۔

جلد ۴، شمارہ ۶، نومبر ۱۹۶۶ء، ۴۲۳-۴۳۳۔

جلد ۴، شمارہ ۹، فروری ۱۹۶۷ء، ۵۷۳-۵۸۳۔

جلد ۵، شمارہ ۲، جولائی ۱۹۶۷ء، ۸۵-۹۱۔

جلد ۵، شمارہ ۴، ستمبر ۱۹۶۷ء، ۲۴۵-۲۵۸۔

جلد ۵، شمارہ ۵، اکتوبر ۱۹۶۷ء، ۳۳۳-۳۴۳۔

شاہ ولی اللہ کے اصول حکمہ — الرحیم، جلد ۱، شمارہ ۱، جون ۱۹۶۳ء، ۵۶-۶۵۔

حجۃ اللہ البالغہ کا تجزیاتی مطالعہ

سیمینار رپورٹ

ضیاء الدین فلاحی

شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کی عالمی شہرت یافتہ کتاب - حجۃ اللہ البالغہ - کے مرکزی موضوع پر شاہ ولی اللہ دہلوی ریسرچ سیل کے زیرِ اہتمام ۲۰-۲۲ر فروری ۲۰۰۱ء کو سہ روزہ بین الاقوامی سیمینار منعقد ہوا۔ اس سیل کا قیام موجودہ وائس چانسلر محمد حامد انصاری کی ذاتی توجہ اور علم نوازی سے ہوا اگرچہ اس کی داغ بیل سابق وائس چانسلر ڈاکٹر محمود الرحمٰن کے زمانے میں ڈالی جاچکی تھی۔ پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی کو ان کی ذاتی حیثیت میں اس کا ڈائرکٹر مقرر کیا گیا۔ اس سیل کے بنیادی مقاصد میں جہاں یہ بات طے کی گئی کہ فکرِ ولی اللٰہی کی تعبیر و تشریح کو تدریسی و تصنیفی میدان میں بحث و تمحیص کا موضوع بنایا جائے، وہیں ذمہ داران کے پیشِ نظر یہ بات بھی ہے کہ امتِ مسلمہ کے اس جلیل القدر اور عبقری مفکر کی تعلیمات و افکار کو عام کرنے کے لئے قومی اور بین الاقوامی مذاکروں کا انعقاد کیا جائے۔ اس طرح کے علمی اجتماعات کے ذریعہ جہاں اسلام کے نابغہ روزگار ہستیوں کے افکارِ عالیہ کو جاننے کا موقعہ فراہم ہوتا ہے، وہیں عصرِ حاضر میں افہام و تفہیم کی نئی راہیں استوار ہوتی ہیں۔

اس بین الاقوامی سیمینار میں ہندو بیرونِ ہند کے علمائے کرام اور دانشورانِ قوم نے بڑی تعداد میں شرکت کی اور انگریزی، عربی اور اردو زبانوں میں پانچ درجن مقالات دس اجلاسوں میں پیش کیے گئے۔ تمام اجلاسوں میں مقالات کی خواندگی کے بعد شرکائے کرام نے بحث و تمحیص میں حصہ لیا اور اس سیمینار کو معنی خیز بنادیا۔

افتتاحی اجلاس ۲۰ر فروری بروز منگل بوقت دس بجے صبح ایڈمنسٹریٹو بلاک کے کانفرنس روم

میں وائس چانسلر جناب محمد حامد انصاری کی صدارت میں منعقد ہوا۔ جلسہ کا آغاز قاری عتیق الرحمٰن کی خوبصورت تلاوتِ کلام پاک سے ہوا۔ وائس چانسلر نے اپنے افتتاحی کلمات میں شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے فکر و فن کی نئی جہتوں پر کام کرنے اور دورِ جدید میں اس کی افادیت اور معنویت کو اجاگر کرنے پر زور دیا۔ پروفیسر عبدالعلی، شعبہ علومِ اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، نے ایران، پاکستان اور اندرونِ ملک کی جامعات، مدارس اور دانش گاہوں سے آنے والے مہمانوں کا پرجوش خیر مقدم کیا۔ انھوں نے استقبالیہ کلمات میں شاہ ولی اللہ کی ''حجۃ اللہ البالغہ'' کو علامہ ابنِ خلدون کے ''المقدمہ'' کے بعد اسلامی تاریخ میں اپنی نوعیت کی پہلی تصنیف قرار دیا۔ انھوں نے شعبہ اسلامک اسٹڈیز اور اس کے عظیم الشان کتب خانے کا بھی تعارف کرایا جس میں ۵۰،۰۰۰ (پچاس ہزار) سے زائد عربی، انگریزی، فارسی، ترکی، فرانسیسی، جرمن اور اردو زبانوں میں بیش بہا علمی ذخیرہ موجود ہے۔

ڈائرکٹر سیمینار پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی نے سیمینار کے اغراض و مقاصد پر روشنی ڈالتے ہوئے فرمایا کہ ''حجۃ اللہ البالغہ'' عالمی ادبیات میں اپنے طرزِ استدلال، مباحث اور علمی و ادبی اسلوب کی وجہ سے منفرد مقام رکھتی ہے۔ اسلامی علم کلام کی تشکیل جدید میں اس عظیم الشان تصنیف نے کلیدی کردار ادا کیا ہے۔ دنیائے اسلام اور جدید دنیا کی شخصیات و تحریکات پر اس کتاب کے افکار کا زبردست اثر پایا جاتا ہے۔ انھوں نے شاہ ولی اللہ دہلوی ریسرچ سیل کے دیگر علمی و تصنیفی منصوبوں کا تعارف بھی کرایا اور اہلِ علم اور دانشوروں کو علمی تعاون پیش کرنے کی دعوت دی۔ ڈائرکٹر سیمینار کی تازہ ترین تصنیف ''حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ: شخصیت اور حکمت کا ایک تعارف'' اور اس کے عربی و انگریزی ترجموں کا اجراء وائس چانسلر کے ہاتھوں عمل میں آیا۔ عربی ترجمہ شعبہ عربی، مسلم یونیورسٹی کے نوجوان اور صاحبِ ذوق عالم سید علیم اشرف جائسی نے کیا ہے اور انگریزی ترجمہ شعبہ انگریزی، مسلم یونیورسٹی کے فاضل اسلامی اسکالر اور دانشور پروفیسر عبدالرحیم قدوائی کے گہربار قلم کا مرہونِ منت ہے۔ ممتاز عالم اور صاحبِ مقام دادراک مصنف پروفیسر عبدالحق انصاری نے اپنے کلیدی خطبہ میں فرمایا: ''پوری دنیا ایک نئے عالمی نظام کی جستجو میں سرگرداں ہے تاکہ ایک صالح نظامِ عدل کا قیام ممکن ہوسکے۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے اسی عدل پر مبنی نظامِ معاشرت دلائل کی روشنی میں ثابت کرنے کی کوشش کی تھی''۔

اجلاس کے آخر میں مولانا ضیاء الدین اصلاحی، مدیر معارف اعظم گڑھ، ڈاکٹر نسیم احمد شاہ، صدر شعبہ علومِ اسلامیہ کشمیر یونیورسٹی، مولانا حبیب ریحان خاں ندوی ازہری، معتمدِ تعلیمات

دارالعلوم تاج المساجد، بھوپال، ڈاکٹر محمد الغزالی، مدیر شعبہ الدراسات الاسلامیۃ اور پروفیسر انٹر نیشنل اسلامک یونیورسٹی اسلام آباد، پاکستان نے حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ سے اپنی عقیدت و محبت کا اظہار کیا اور سیمینار کو وقت کی ضرورت بتاتے ہوئے ان کی فکری خدمات اور علمی عطیات پر بڑی فاضلانہ گفتگو فرمائی۔ شعبہ اسلامک اسٹڈیز، مسلم یونیورسٹی کے انتہائی فعال اور نوجوان استاد جناب عبدالمجید خان نے مہمانوں کا شکریہ ادا کیا جبکہ اسی ادارہ کے نوجوان محقق ڈاکٹر عبید اللہ فہد نے اجلاس کی نظامت فرمائی۔

مقالات کی پہلی نشست بارہ بجے دن کو کانفرنس روم میں ڈاکٹر محمد الغزالی کی صدارت میں منعقد ہوئی، اجلاس کی نظامت شعبہ کے سینئر استاد جناب ڈاکٹر ظفر الاسلام نے انجام دی۔ طالبہ شیملا فہد نے نعت پاک کے ذریعہ حضور اکرم ﷺ کو خراج عقیدت پیش کیا۔ مدیر معارف اور ناظم دار المصنفین اعظم گڑھ مولانا ضیاء الدین اصلاحی کے مقالہ کے ذریعہ خواندگی کا باضابطہ سلسلہ شروع ہوا۔ انھوں نے اپنے مقالہ میں "منصب نبوت، طبقات حدیث اور احادیث مختلفہ کا مطالعہ" پیش کیا اور بعض اہم نکات کی طرف رہنمائی کی۔ انجم آرا فلاحی کے مقالہ کا عنوان تھا: "حقوق زوجیت کے اسرار و حکم- حجۃ اللہ البالغہ کے حوالے سے"۔ ڈاکٹر قیصر حبیب ہاشمی نے "شاہ ولی اللہ کا فقہی نظریہ اور حجۃ اللہ البالغہ" کے زیر عنوان خوبصورت مقالہ پیش کیا۔ انھوں نے شاہ صاحبؒ کے اس نقطۂ نظر کی وکالت کی کہ چاروں ائمہ فقہاء برحق ہیں اور ایک عام مسلمان کے لئے جائز ہے کہ وہ ایک امام کی پیروی کرے البتہ علماء کے لئے تقلید محض جائز نہیں۔ ڈاکٹر جمید نسیم رفیع آبادی نے "شاہ ولی اللہ کا علم کلام حجۃ اللہ البالغہ کے حوالے سے" پیش کیا۔ انھوں نے دور جدید میں شاہ صاحبؒ کے علم کو نیا پیرایہ دینے اور عصر جدید کے تقاضوں کے مطابق اسے ڈھالنے پر زور دیا۔

مقالات کی دوسری نشست اسی دن سہ پہر کانفرنس روم میں پروفیسر محمد اسلم اصلاحی کی صدارت میں منعقد ہوئی جس کی نظامت جناب عبدالمجید خاں نے فرمائی۔ ڈاکٹر رضاء اللہ مبارکپوری، صدر جامعہ سلفیہ بنارس، کے مقالہ سے خواندگی کا سلسلہ قائم ہوا۔ انھوں نے "ابواب النفس کا مطالعہ حجۃ اللہ البالغہ کے حوالے سے" پیش کیا۔ درخشاں انجم صاحبہ نے "علی شریعتی اور شاہ ولی اللہ کے سماجی افکار" کے عنوان سے اپنا مقالہ انگریزی میں پیش کیا۔ شعبہ اردو کے فاضل استاد ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی نے "حجۃ اللہ البالغہ اور علامہ شبلی نعمانیؒ" کے موضوع پر سیر حاصل گفتگو کی اور علامہ پر حجۃ اللہ البالغہ [illegible] نسیم اختر ندوی نے "حجۃ اللہ البالغہ اور استنباط شرائع" کے موضوع کا احاطہ

کیا۔ان کے مقالہ میں شاہ صاحبؒ کے اس طریقہ کار کا بھرپور عکس نظر آتا ہے جو شاہ صاحبؒ نے احکامِ شریعت کے استنباط کے سلسلہ میں اختیار فرمایا تھا۔

تیسرا اجلاس ادارہ علومِ اسلامیہ کے لائبریری ہال میں ساڑھے سات بجے شام کو تلاوتِ کلام پاک سے شروع ہوا جس کے بعد محترمہ سعاد صاحبہ نے نعتِ پاک پیش کی۔اسلامی معاشیات کے معروف اسکالر پروفیسر نجات اللہ صدیقی نے اس اجلاس کی صدارت فرمائی جبکہ نظامت کے فرائض جناب ابن لیق اعظمی نے انجام دیے۔''حجۃ اللہ البالغہ اور مولانا محمد قاسم نانوتوی'' کے موضوع پر مولانا بدر الدین الحافظ نے اپنا مقالہ پڑھا جس میں انھوں نے مولانا نانوتوی کے افکار و نظریات اور اعمال و کردار پر شاہ ولی اللہؒ کی روحانیت کا پرتو اجاگر کیا۔ڈاکٹر سرور عالم ندوی، ریسرچ اسکالر شعبہ عربی، نے مولانا ابوالحسن علی ندویؒ کی کتاب ارکانِ اربعہ کا مطالعہ حجۃ اللہ البالغہ کی روشنی میں پیش کر کے بہت ساری مماثلتیں دریافت کیں اور شاہ صاحبؒ کے اثرات حضرت مولانا ابوالحسن علی ندویؒ کی شخصیت اور زبان و سیاق اور طریقہ استدلال میں تلاش کرنے کی کوشش فرمائی۔جناب فیاض احمد بھٹ، ریسرچ اسکالر شعبہ علومِ اسلامیہ، نے انگریزی اور اردو زبانوں میں حجۃ اللہ البالغہ پر تصنیفی کاموں کا خاکہ انگریزی زبان میں پیش کیا۔پروفیسر احتشام احمد ندوی، سابق صدر وڈین شعبہ عربی، کالی کٹ یونیورسٹی، نے حجۃ اللہ البالغہ کے ابواب الشرائع کا تنقیدی مطالعہ پیش فرمایا۔

۲۱ر فروری کی صبح نو بجے تلاوتِ قرآن مجید کے بعد معاشیات کے مشہور اسکالر ڈاکٹر فضل الرحمٰن فریدی کی صدارت میں چوتھے اجلاس کے مقالات کی خواندگی کا سلسلہ شروع ہوا۔ڈاکٹر عبدالحمید فاضلی، استاذ شعبہ علومِ اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی نے نظامت کے فرائض ادا کیے۔جناب غضنفر علی خاں، ریسرچ اسکالر، شعبہ علومِ اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی نے ندوۃ العلماء کے فارغین پر حجۃ اللہ البالغہ کے اثرات کا جائزہ لیا۔ڈاکٹر مسعود انور علوی، سینئر استاد شعبہ عربی، مسلم یونیورسٹی نے حجۃ اللہ البالغہ کے حوالے سے روح کی حقیقت کے عنوان سے بہت جامع مقالہ پیش کیا۔ڈاکٹر محمد اسلم اصلاحی، سابق چیرمین شعبہ عربی، جواہر لال نہرو یونیورسٹی، نے احادیثِ حجۃ اللہ البالغہ کا درایتی تجزیہ پیش کیا۔مشہور اسلامی ادیب جناب عبدالباری شبنم سبحانی، سلطان پور، نے حجۃ اللہ البالغہ کے اسلوب پر اپنا قیمتی مقالہ سامعین کو سنایا۔جناب ابن لیق اعظمی، جواہر لال نہرو یونیورسٹی، نے جاہلی اقدار و روایات اور اسلامی عملِ اصلاح اور نبوی اسوہ پر اپنا مقالہ پیش کیا۔

پانچواں اجلاس لائبریری ہال میں ۱۲ بجے دن میں شروع ہوا جس کی صدارت مولانا تقی الدین ندوی ازہری نے فرمائی اور نظامت کی ذمہ داری سید علیم اشرف جائسی نے ادا کی۔ محترمہ ثمینہ بی، ریسرچ اسکالر شعبہ عربی، مسلم یونیورسٹی نے حجۃ اللہ البالغہ اور احیاء علوم الدین کا موازنہ پیش کیا۔ پروفیسر محمد راشد ندوی، سابق صدر شعبہ عربی مسلم یونیورسٹی، کے مقالہ کا عنوان تھا: ''حجۃ اللہ البالغہ کا علمی اسلوب عرب معاصرین کی تحریروں کی روشنی میں''۔ ڈاکٹر ظفر الاسلام نے حجۃ اللہ البالغہ اور مولانا اشرف علی تھانوی کی ''المصالح العقلیہ للاحکام النقلیہ'' کا تقابلی مطالعہ بہت ہی علمی انداز میں پیش کیا۔ ڈاکٹر انجمن آرا، سابق استاد شعبہ اردو مسلم یونیورسٹی، نے ''حجۃ اللہ البالغہ کے اردو تراجم'' کا جائزہ لیا۔ ڈاکٹر رضی الاسلام ندوی نے ''حجۃ اللہ البالغہ میں قرآن کریم سے استشہاد'' کے عنوان پر اپنا مقالہ پڑھا اور قرآن مجید کو شاہ صاحبؒ کے فکر و فن کی اساسِ اول قرار دیا۔ مولانا اشہد رفیق اصلاحی، کے مقالہ کا عنوان تھا: ''حجۃ اللہ البالغہ اور حکمتِ قرآن میں مصالح شریعت - ایک تجزیاتی مطالعہ''۔ پروفیسر عبد الباری، چیرمین شعبہ عربی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، نے البدور البازغہ اور حجۃ اللہ البالغہ کا خوبصورت موازنہ پیش فرمایا۔

چھٹا اجلاس شام ساڑھے پانچ بجے شروع ہوا۔ مولانا ضیاء الدین اصلاحی صاحب نے صدارت فرمائی جبکہ مولانا عبد المعید مدنی نے نظامت کی۔ اس اجلاس کے پہلے مقالہ نگار ڈاکٹر غلام یحییٰ انجم، ہمدرد یونیورسٹی نئی دہلی تھے جن کے مقالہ کا عنوان تھا: ''حجۃ اللہ البالغہ کے اردو تراجم کا تحقیقی جائزہ''۔ ڈاکٹر جمشید احمد ندوی، استاذ شعبہ عربی، مسلم یونیورسٹی، نے ''حجۃ اللہ البالغہ کے مصادر و مراجع'' کے عنوان پر اپنا علمی مقالہ پیش کیا۔ انھوں نے اپنے مقالہ کے ذریعہ یہ بتانے کی کوشش کی کہ شاہ صاحبؒ متقدمین کے افکار و آراء سے استفادہ تو کرتے ہیں لیکن حوالوں کا اہتمام نہیں کرتے۔ مولانا ولی اللہ قاسمی، شیخ الحدیث جامعۃ الفلاح، نے اپنا علمی مقالہ ''حجۃ اللہ البالغہ کی کتاب القضاء کا مطالعہ'' کے عنوان سے پیش فرمایا اور اسلامی سیاست میں دیوانِ قضاء کی اہمیت اور اس کے خدوخال کی بھرپور وضاحت فرمائی۔ پروفیسر حکیم الطاف احمد اعظمی، جامعہ ہمدرد نئی دہلی، نے ''حجۃ اللہ البالغہ کے کتاب الایمان کا تنقیدی جائزہ'' لیا۔ جناب فرخ جلالی نے ''حجۃ اللہ البالغہ اور سرسید احمد خاں'' کے عنوان سے اپنا مقالہ پیش کیا۔ ڈاکٹر ولی حسین جعفری، جامعہ ہمدرد، نے حجۃ اللہ البالغہ میں شاہ ولی اللہ کے فلسفہ اجتماعی پر گفتگو کی۔

ساتواں اجلاس ساڑھے سات بجے شام کو پروفیسر محمد مجتہد شبستری، جامعہ طہران، ایران، کی

صدارت میں منعقد ہوا۔ پروفیسر محمود الحق، سابق صدر شعبہ دراساتِ ایشیائے غربی مسلم یونیورسٹی، کے مقالہ سے خواندگی کا سلسلہ شروع ہوا۔ ان کے مقالہ کا عنوان تھا: "حجۃ اللہ البالغہ میں شریعت کا تصور" ۔ڈاکٹر توقیر عالم فلاحی، استاد شعبہ دینیات، نے حجۃ اللہ البالغہ میں قرآن کریم سے استشہاد پر سیر حاصل گفتگو کی۔ ڈاکٹر عبدالرشید بٹ، استاد شعبہ علوم اسلامیہ کشمیر یونیورسٹی، نے خوبصورت انگریزی زبان میں اپنا مقالہ سامعین کو سنایا جس کا عنوان تھا: "حجۃ اللہ البالغہ میں انسانی عادات و خصائل اور انسانی اجتماعیت"۔ عمرانیات کے موضوع پر شاہ صاحبؒ کے خیالات کا بھرپور تعارف اس مقالہ کے ذریعہ ہوتا ہے۔ ڈاکٹر محمد سلیم، استاد شعبہ دینیات مسلم یونیورسٹی، نے "حجۃ اللہ البالغہ میں وارد احادیث کا درایتی تجزیہ" پیش کیا اور اس سلسلہ میں انھوں نے شاہ صاحبؒ کی بعض کمزوریوں کا ذکر کیا جو انتخاب حدیث کے ضمن میں ان کے یہاں پائی جاتی ہیں۔ مولانا حبیب ریحان ازہری نے اپنے مقالہ بعنوان "علامہ ابن تیمیہ اور حجۃ اللہ البالغہ - شرک و توحید کے مسائل کے تناظر میں" میں دونوں اماموں کے مزاج کی یکسانیت اور خالص عقیدہ میں ہم آہنگی تلاش کی، نیز حجۃ اللہ البالغہ پر علامہ ابن تیمیہ کے اثرات کا جائزہ لیا۔ مفتی محمد مشتاق تجاروی نے "مباحثِ نبوت حجۃ اللہ البالغہ اور دیگر تصانیف شاہ ولی اللہ کا تقابلی مطالعہ" پیش فرمایا۔

۲۴؍ فروری کی صبح نو بجے آٹھواں اجلاس شروع ہوا جس کی صدارت پروفیسر کلثوم پٹھان، استاد شعبہ علوم اسلامیہ جام شورو یونیورسٹی، پاکستان نے فرمائی جبکہ نظامت کی ذمہ داری ڈاکٹر نسیم احمد شاہ نے ادا کی۔ مولانا عبید اقبال عاصم نے "ابواب الزکوٰۃ کا تنقیدی مطالعہ" پیش کرکے نصاب کے سلسلہ میں بعض اہم نکات کی طرف رہنمائی فرمائی۔ ڈاکٹر عبدالماجد ندوی، استادِ شعبہ عربی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی کے مقالے کا عنوان تھا: "حجۃ اللہ البالغہ کا ادبی اسلوب"۔ انھوں نے حجۃ اللہ البالغہ کی زبان کو عربی ادب کے بلند ترین نمونوں میں قرار دیا۔ ڈاکٹر نذیر احمد عبدالمجید قاسمی نے "منصب نبوت اور اس کی حجیت" پر فاضلانہ مقالہ سنایا۔ ایرانی عالم و دانشور پروفیسر محمد مجتہد شبستری نے اپنا مقالہ پیش کرکے ثابت کیا کہ علامہ اقبال کی اسلامی ادبیت کے ذریعہ ایران کے مسلمانوں پر حجۃ اللہ البالغہ کے اثرات نمایاں طور سے محسوس کیے جاسکتے ہیں۔ محترمہ شبنم بلال، ریسرچ اسکالر شعبہ اسلامیات، مسلم یونیورسٹی نے کتاب الصلاۃ کا مطالعہ پیش کیا۔ ڈاکٹر شکیل احمد صمدانی، استادِ شعبہ قانون، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، نے اپنا انگریزی مقالہ بعنوان: "حجۃ اللہ البالغہ میں اسلامی شریعت کا مطالعہ" پڑھا اور قانونِ اسلامی کے لیے اس کتاب کو ایک دستاویز قرار دیا۔ ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، استاد شعبہ معاشیات علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، نے انگریزی

زبان میں اپنا تحقیقی مقالہ پیش فرمایا جس کا عنوان تھا: "شاہ ولی اللہ کا فلسفہ ارتقاء انسانی اور موجودہ دور میں اس کی معنویت"۔ ڈاکٹر محمد ایوب ندوی، استاذِ شعبہ عربی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی نے اپنا مقالہ پیش کیا جس کا عنوان تھا: "حجۃ اللہ البالغہ میں احسان و سلوک کے قضیہ کا حل"۔ جناب احسان اللہ خاں، ریسرچ اسکالر، شعبہ عربی مسلم یونیورسٹی، نے "حجۃ اللہ البالغہ اور علمائے اہلِ حدیث" کے موضوع پر مختصر جائزہ پیش کیا۔

نواں اجلاس ۲۲؍ فروری ساڑھے گیارہ بجے دن کو شروع ہوا۔ پروفیسر ڈاکٹر ممتاز جنجوعہ صدر شعبہ علومِ اسلامیہ جام شورو یونیورسٹی، پاکستان نے صدارت فرمائی جبکہ ڈاکٹر آدم ملک خاں، استاد شعبہ علومِ اسلامیہ، نے نظامت کے فرائض انتہائی خوبصورتی سے انجام دیے۔ خواندگی کا عمل ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی کے عالمانہ مقالہ سے ہوا۔ انھوں نے "حجۃ اللہ البالغہ کے سیاسی افکار" کا بھرپور تجزیہ پیش کیا۔ پروفیسر محمد اجتباء ندوی، سابق صدر شعبہ عربی، الہ آباد یونیورسٹی، نے فکرِ ولی اللّٰہی کے ایک اہم باب، جو شاہ صاحبؒ کے تفردات میں سے ایک ہے، فلسفہ ارتفاقات کا تعارف حجۃ اللہ البالغہ کے حوالہ سے کرایا۔ مولانا جرجیس کریمی، رفیق ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ، نے "حجۃ اللہ البالغہ کے ابواب کا تعارف" پیش کیا۔ شعبہ علومِ اسلامیہ کے پروفیسر عبدالعلی نے انگریزی زبان میں اپنا بصیرت افروز مقالہ پیش کیا جس میں انھوں نے حجۃ اللہ البالغہ کو عربی اسلوب کا ایک شاہکار قرار دیا۔ پروفیسر محمد الغزالی نے حجۃ اللہ البالغہ کا ایک عمومی جائزہ پیش کیا اور اسے شریعت و طریقت کا سنگم قرار دیا۔ جناب محمد مصلح الدین نے "حجۃ اللہ البالغہ کی روشنی میں کسبِ احادیث کا مطالعہ" پیش کیا۔

دسواں اور آخری اجلاس شام ساڑھے پانچ بجے شروع ہوا۔ پروفیسر محمد انور خان پٹھان، شعبہ علومِ اسلامیہ جام شورو یونیورسٹی، پاکستان، نے صدارت فرمائی اور شعبہ عربی مسلم یونیورسٹی، کے فاضل استاد پروفیسر کفیل احمد قاسمی نے نظامت کی۔ مولانا عبدالمعید مدنی کے مقالہ سے خواندگی کا باضابطہ سلسلہ شروع ہوا۔ ان کے مقالہ کا عنوان تھا: "حجۃ اللہ البالغہ کے مصادرِ حدیث"۔ انھوں نے شاہ صاحبؒ کے انتخابِ حدیث، درایتِ حدیث، مباحثِ حدیث اور اقسامِ حدیث کا بھی جائزہ پیش کیا اور احادیث کی ان امہاتِ کتب کی نشاندہی فرمائی جو شاہ صاحبؒ کے پیشِ نظر مراجع کی حیثیت سے رہی تھیں۔ پروفیسر کلثوم پٹھان صاحبہ نے شاہ صاحبؒ کے بعض اہم مباحثِ تصوف کو بحث و تمحیص کا موضوع بنایا اور ان اصطلاحات کا تعارف پیش فرمایا جو شاہ صاحبؒ کی علمی اولیات میں شمار کی جا سکتی

ہیں۔انھوں نے بطورِ خاص عالمِ مثال اور حظیرۃ القدس کے ابواب کا تعارف کرایا۔حافظ منیر احمد خاں، شعبہ علومِ اسلامیہ جام شورو یونیورسٹی، پاکستان نے حجۃ اللہ البالغہ کی تصنیف کا تاریخی مطالعہ پیش کیا۔پروفیسر ڈاکٹر ممتاز بھٹو، پاکستان، نے حجۃ اللہ البالغہ کا عمومی مطالعہ پیش کیا۔مولانا نظام الدین اصلاحی، استاد تفسیر جامعۃ الفلاح، نے مولانا فراہی اور حضرت ولی اللہ کا متارنہ پیش کیا۔ان کے مقالہ کا عنوان تھا:"حجۃ اللہ البالغہ اور مولانا فراہی کی کتاب "فی ملکوت اللہ" کا علمی جائزہ"۔

اختتامی نشست ۲۲ر فروری کو شام ساڑھے سات بجے اابریری ہال میں منعقد ہوئی۔ صدارت مولانا نظام الدین اصلاحی نے فرمائی۔اس اجلاس میں تاثرات، مشورے اور جائزے پیش کئے گئے۔ڈاکٹر مقتدیٰ حسن ازہری، ڈاکٹر محمد الغزالی، ڈاکٹر نسیم احمد شاہ، مولانا حبیب ریحان خاں ندوی، پروفیسر ممتاز بھٹو اور پروفیسر نجات اللہ صدیقی صاحب نے گراں قدر تجاویز پیش کیں اور سیمینار کے ڈائرکٹر کے حسنِ انتظام وحسنِ انتخاب کی داد دی۔مقررین نے مجموعی طور پر چند باتوں کی طرف اشارہ کیا، مثلاً یہ کہ آئندہ سال کے بین الاقوامی سیمینار کے موضوعات کی فراہمی کافی پہلے سے ہونا چاہئے، مقالات کی خواندگی سے قبل سامعین کو اس کا خلاصہ مطبوعہ شکل میں بھی تقسیم کیا جانا چاہئے۔ تصوف کے موضوع پر ماہرینِ تصوف کو مدعو کیا جائے تاکہ شریعت وطریقت کے درمیان امتیاز قائم ہوسکے اور اس سیمینار کے تمام مقالات کی طباعت کا انتظام کیا جائے وغیرہ۔

ڈائرکٹر سیمینار پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی نے نمناک آنکھوں سے تین دن کے اختتام پر تمام مدعوئین، مقالہ نگاروں اور مہمانوں کا صمیمِ قلب سے شکریہ ادا کیا۔انھوں نے ادارہ علومِ اسلامیہ کے تمام اساتذہ، اسکالرس اور غیر تدریسی عملہ کے تئیں جذبہ ممنونیت کا اظہار کیا اور آئندہ سال مارچ ۲۰۰۲ء میں شاہ ولی اللہ کے فلسفہ تصوف پر سہ روزہ بین الاقوامی سیمینار کے انعقاد کا اعلان فرمایا۔ آخر میں ڈاکٹر عبید اللہ فہد، ناظمِ اعلیٰ سیمینار، نے جملہ کارپردازانِ سیمینار، بیرونی ممالک سے آئے ہوئے مہمانوں اور تمام مقالہ نگاروں کا خصوصیت کے ساتھ شکریہ ادا کیا۔انھوں نے تمام اجلاس کے صدور اور ناظموں کی خدمت میں بھی ہدیہ تشکر پیش کیا اور امید ظاہر کی کہ انشاءاللہ آئندہ سال بھی تمام لوگوں کا بھرپور تعاون حاصل رہے گا۔

''حجۃ اللہ البالغہ جس میں انھوں نے شریعت کے حقائق و اسرار بیان کئے ہیں درحقیقت علم کلام کی روحِ رواں ہے۔ علم کلام درحقیقت اس کا نام ہے کہ مذہب اسلام کی نسبت ثابت کیا جائے کہ وہ ''منزل من اللہ'' ہے۔ مذہب دو چیزوں سے مرکب ہے: عقائد و احکام۔ شاہ صاحب کے زمانے تک جس قدر تصنیفات لکھی جاچکی تھیں صرف پہلے حصے کے متعلق تھیں، دوسرے حصے کو کسی نے مس نہیں کیا تھا۔ شاہ صاحب پہلے شخص ہیں، جنھوں نے اس موضوع پر کتاب لکھی۔'' (مولانا شبلی نعمانی بحوالہ محمد اکرام، رود کوثر، دہلی غیر مورخہ، ۵۶۷)

''شاہ صاحبؒ کی یہ مایہ ناز تصنیف آنحضرت ﷺ کے ان معجزات میں سے ہے جو آنحضرت ﷺ کی وفات کے بعد آپ کے امتیوں کے ہاتھ پر ظاہر ہوئے اور جن سے اپنے وقت میں رسول اللہ ﷺ کا اعجاز نمایاں اور اللہ کی حجت تمام ہوئی'' (مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، تاریخ دعوت و عزیمت بحوالہ ذیل)

''ایں کتاب اگر چہ در علم حدیث نیست، اما شرح احادیث بسیار دراں کردہ، و حکم و اسرار آں بیان نمودہ تا آنکہ در فن خود غیر مسبوق علیہ واقع شدہ، مثل آں دریں دوازدہ صد سال ہجری ہیچ کے از علمائے عرب و عجم تصنیفی موجود نیامدہ'' (نواب صدیق حسن خاں، اتحاف النبلاء بحوالہ ذیل)

''حجۃ اللہ البالغہ'' کو امام اکبر، مجدد اعظم، محدث کبیر، مفکر ملت، حکیم الاسلام، جامع شریعت و طریقت، حضرت اقدس مولانا قطب الدین احمد معروف بہ شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی قدس سرہ کی تصانیف میں ''واسطۃ العقد'' (ہار کے بیچ کے عمدہ جوہر) کا مقام حاصل ہے۔ یہ کتاب بجا طور پر آپ کی تصانیف میں شاہ کار کی حیثیت رکھتی ہے'' (مولانا سعید احمد پالن پوری، رحمۃ اللہ الواسعہ، دیوبند ۲۰۰۱، ۲۸-۲۷)

"In Hujjat Allah Al-Baligha, Shah Wali Allah attempts to elucidate the deeper levels of meaning of traditional symbols and practices while integrating mystical, intellectual, and traditional textual approaches to their interpretation."

(Marcia K. Hermansen, *The Conclusive Arguments from God*, Leiden 1995, XV)